MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

9. Jahrgang 1958 Heft 4

Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse

Eine rechtsvergleichende Untersuchung

Von Klaus Mörsdorf, München

I. Trauliturgie und Rechtsform

Eine rechtsvergleichende Untersuchung der kirchlichen Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse begegnet einer grundsätzlichen Schwierigkeit. Ich denke dabei weniger daran, daß die Anerkennung oder die Ablehnung der Sakramentalität der Ehe ein verschiedenes Verständnis für das zur Folge hat, was bei der kirchlichen Eheschließung geschieht; denn immerhin ist man sich auch dort, wo die Sakramentalität der Ehe nicht anerkannt wird (z. B. bei den Lutheranern), wohl bewußt, daß es sich um ein heiliges Tun vor Gott und im Namen Gottes handelt. Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, das Feld für eine rechtsvergleichende Untersuchung abzustecken. Die kirchliche Eheschließung ist ein liturgisches Tun, hat aber doch nicht bloße liturgische, sondern im allgemeinen zugleich auch rechtliche Bedeutung in dem Sinn, daß die Gültigkeit der Ehe von der Einhaltung bestimmter Formen abhängt. Soweit liturgischer Ritus und Rechtsform klar unterschieden werden, ist der zum Vergleich erforderliche Rechtsstoff ausreichend abgegrenzt. Soweit aber eine vom liturgischen Ritus unterschiedene Rechtsform nicht entwickelt ist, wird das liturgische Geschehen als ganzes rechtserheblich, wenn davon nach dem Selbstverständnis eines Bekenntnisses die Gültigkeit der Ehe abhängt. In diesen Fällen ist die liturgische Form zur Gänze auch Rechtsform. Daraus ergibt sich, weil Rechtsformen anders strukturiert sind als liturgische Formen, eine starke Unausgeglichenheit der zum Rechtsvergleich heranzuziehenden Größen. Bei der Rechtsform geht es um die Rechtssicherheit; sie beschränkt sich auf das unbedingt Notwendige und fordert, daß dies mit letzter Bestimmtheit eingehalten wird. Dagegen ist die Liturgie einem heiligen Spiele vergleichbar, bei dem – ganz abgesehen von der persönlichen Gestaltung durch den Liturgen – auch der in den liturgischen Büchern festgelegte Aufbau die Hand des Künstlers verrät. Anderseits wird man nicht übersehen dürfen, daß das, was die Liturgie der Eheschließung über eine dürre Rechtsform hinaus kundgibt, auch für das Verständnis

der Rechtsform von Wichtigkeit ist. Bei einem liturgischen Akt, der zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeigehen zu wollen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens.

Für eine rechtsvergleichende Untersuchung der kirchlichen Eheschließung ist es daher sinnvoll, von einem Vergleich der liturgischen Trauriten auszugehen. Bei der reichen Fülle symbolischer Handlungen, die von den verschiedensten Quellen her in die Trauriten Eingang gefunden haben[1]), beschränke ich mich auf den Aufweis der Elemente des Trauritus, die vom christlichen Verständnis der Ehe her gefordert sind. Die Ehe des Christen steht unter dem Wort des Herrn: „Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das darf ein Mensch nicht scheiden" (Mt 19,6). Wir hören hier, daß bei der Eheschließung Gott als Dritter mit im Spiele ist und daß Er zur Ehe verbindet. Es kommt hinzu, daß Gatte und Gattin von Gott her in gleicher Weise gebunden sind. Der Herr hat die nach mosaischem Recht (Deut 22,1) gegebene einseitige Scheidungsbefugnis des Mannes unter Berufung auf die Schöpfungsordnung: „Von Anbeginn war es nicht so" (Mt 19,8) beseitigt und den Mann, der nicht die eigene, sondern nur die Ehe eines anderen Mannes brechen konnte (vgl. Deut 22,22), unter die gleiche eheliche Pflicht gestellt wie die Frau (vgl. Mt 5,28). Die Gleichheit in der Verpflichtung zur einmal rechtmäßig begründeten ehelichen Gemeinschaft ist nicht denkbar ohne die Gleichheit beim Eingehen der Bindung. Gott ergreift das von Mann und Frau in freier Entscheidung gegebene Jawort zur Ehe und verbindet beide in der Weise, daß die einmal eingegangene Bindung dem freien Wollen der Gatten entzogen ist. Aus diesen beiden Elementen, dem freien Sichbinden der Brautleute und dem beiderseitigen Gebundenwerden durch Gott, hat sich die kirchliche Eheschließung geformt.

II. Vergleich der liturgischen Trauriten

1. Westliche Trauriten

a) Der lateinische Trauritus in seiner Vollgestalt ist eingebaut in die Feier des heiligen Opfers (sog. Brautmesse). Er gliedert sich in den Trauakt, der vor der Messe stattfindet, und den nach dem Pater noster eingebauten feierlichen Ehesegen (benedictio sollemnis), der sich vorzugsweise an die Braut richtet und darum Brautsegen genannt wird. Da der liturgische Trauakt auch ohne nachfolgende Brautmesse mit Brautsegen statthaben kann, ist er auch in liturgischer Hinsicht wesentlicher Teil der Trauung. Nach dem Rituale Romanum[2]), dessen Anweisungen mit Rücksicht auf das weitschichtige Sonderbrauchtum bewußt knapp gehalten sind, wird mit den an Bräutigam und Braut zu richtenden Fragen: „Vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem (bzw. tuum legitimum maritum) juxta ritum sanctae Matris Ecclesiae?" der Ehewillen erfragt, und wenn beide die Frage bejaht haben, spricht der Priester: „Ego conjungo vos in matrimonium. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen." Wenn mehrere zugleich getraut werden, muß der Ehewillen einzeln erfragt und die Formel „Ego conjungo vos" über jedes einzelne Paar gesprochen werden. An

[1]) Vgl. Korbinian Ritzer, *Eheschließung.* Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, 2 Bde., München 1951/52.
[2]) Tit. VII cap. 2. Das Pontificale Romanum hat den gleichen Ritus; lediglich das „Amen" wird nicht von dem Bischof, sondern von den Umstehenden gesprochen.

Stelle der Formel „Ego conjungo vos" können nach dem hergebrachten Ritus des Ortes auch andere Worte gesprochen werden. Das neue deutsche Einheitsrituale[3]) weicht nicht unerheblich von dem römischen Rituale ab. Es kennt keine Erfragung, sondern nur eine Erklärung des Ehewillens: „Vor Gottes Angesicht nehme ich Dich N. zu meiner (m) Ehefrau (Ehemann)"; dem geht in drei Fragen ein Skrutinium über den rechten Ehewillen voraus. An Stelle der Formel „Ego conjungo vos" spricht der Priester: „Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund, den ihr geschlossen, und segne ihn: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen." Darauf wendet sich der Priester an die Umstehenden mit den Worten: „Euch aber, die ihr hier gegenwärtig seid, nehme ich zu Zeugen dieses heiligen Bundes. ‚Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen'." Die Formel „Ego conjungo vos" ist hier merklich abgeschwächt. Es kommt die in der lateinischen Theologie vorherrschende Meinung zum Durchbruch, daß der Austausch der Ehewillenserklärungen die Ehe begründet und dem priesterlichen Wort nur die Aufgabe des Bestätigens und Segnens der bereits geschlossenen Ehe verbleibt. Ähnliche Formeln waren schon vor dem Einheitsrituale weit verbreitet und gehen auf ältere Vorlagen zurück, wobei es früher wie heute dunkel bleibt, ob die Bestätigung konstitutiv oder bloß deklaratorisch gedacht ist. Die Worte „Ego conjungo vos" sagen aber aus, daß der im Namen Gottes handelnde Priester die Brautleute zur Ehe verbindet; der Priester wirkt danach aktiv mit bei der Knüpfung des ehelichen Bandes. Daß Gott zur Ehe verbindet, wird in der Schlußoration „Respice" des Rituale Romanum ausdrücklich ausgesprochen: „ut qui, te auctore, junguntur, te auxiliante, serventur", und in den beiden ersten Orationen der feierlichen Ehesegnung kehrt der gleiche Gedanke wieder[4]). Man darf daher feststellen, daß der lateinische Trauritus die beiden Grundelemente vereint.

b) Die Trauriten der Lutheraner, der Reformierten und der Anglikaner gehen liturgiegeschichtlich auf den lateinischen Trauritus zurück.
(1) Für die lutherische Trauliturgie[5]) ist Martin Luthers Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (1546)[6]) weithin bestimmend geworden. Abgesehen von dem Wegfall der Brautmesse, die durch Schriftlesung ersetzt ist, sowie des Brautsegens stimmt der Ritus im wesentlichen mit dem lateinischen überein. Auf die Erfragung des Ehewillens: „N., willst du N. zum ehelichen Gemahl haben?" folgt unter Voranstellung des Herrenwortes: „Was Gott zusammen füget, soll kein Mensch scheiden" die dem „Ego conjungo vos" entsprechende Formel: „Weil denn Hans N. und Greta N. einander zur Ehe begehren, und solches hier öffentlich vor Gott und der Welt bekennen, darauf sie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, so spreche ich sie ehelich zusammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

[3]) *Collectio Rituum ad instar appendicis Rituali Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus a Sancta Sede approbata* (Regensburg 1950) S. 87 ff.
[4]) In der zweiten Oration „Deus, qui" wird zugleich Bezug genommen auf die hierarchische Zuordnung der Gatten. Es heißt dann: „Deus, per quem mulier jungitur viro, et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, quae...".
[5]) Vgl. Emil Friedberg, *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1865) S. 153 ff.; Hans von Schubert, *Die evangelische Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung* (Berlin 1890); Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 2 Bde. (Göttingen 1937, 1939), I S. 335 ff., II S. 261 ff. und Bruno Jordahn, *Zur Entwicklung der evangelischen Trauliturgie*, in: Weltliche und kirchliche Eheschließung, hrsg. v. H. A. Dombois und F. K. Schuhmann (Gladbeck 1953) 72 ff.
[6]) Hermann Adalbert Daniel, *Codex Liturgicus* (Leipzig 1851) II S. 315 ff.

Amen." In späteren Trauordnungen kam auch die Formel: „Ich bestätige" auf[7]). Die bürgerliche Zwangszivilehe brachte große Unsicherheit in die lutherische Trauliturgie, die in neuester Zeit wieder stärker auflebt[8]). Die derzeitige lutherische Trauliturgie in Deutschland geht davon aus, daß die zu Trauenden bereits Eheleute sind und nimmt darauf bei der Erfragung des Ehewillens und bei dem Zusammensprechen Rücksicht. Nicht nur dadurch, daß die zu trauende Frau als N. N., geb. N., also mit dem Mannesnamen unter Beifügung des Mädchennamens, anzureden ist, wenn die Trauung nicht an dem Tag der bürgerlichen Eheschließung stattfindet und die Eheleute schon beisammen wohnen, auch die Formen sind geändert. Während L u t h e r fragen läßt: „Willst du zum ehelichen Gemahl haben?", was wegen des darauf folgenden ehelichen Zusammensprechens im Sinne des römischen „Vis accipere?" zu deuten ist, heißt es jetzt: „Willst du haben und behalten?" und bei dem Zusammensprechen ist das Wort „ehelich" weggefallen[9]). Als Beispiel einer lutherischen Trauliturgie, die nicht unter dem Druck der Zwangszivilehe steht, sei auf Schweden verwiesen. Hier wird gefragt: „Willst Du diese(n) als Deine(n) Ehefrau(mann) haben?" und darauf folgt die Bestätigung der Eheschließung: „Weil ihr jetzt einander zu Ehegatten genommen habt und dies vor Gott und vor dieser Gemeinde (diesen Zeugen) bezeugt habt, bestätige (bekräftige) ich euren Ehebund"[10]). Bei dieser Formel dringt das Prinzip „consensus facit nuptias" beherrschend durch.

(2) Die r e f o r m i e r t e T r a u l i t u r g i e hat gleichfalls die beiden Grundelemente der kirchlichen Trauung, weist aber gegenüber der römischen und lutherischen Liturgie starke Eigenständigkeiten auf. Sie geht davon aus, daß die zu Trauenden von Gott zur Ehe miteinander bestimmt sind. Sinn der Trauung ist die öffentliche Bestätigung der Ehe vor der Kirche[11]) und die Herabrufung des Heiligen Geistes auf das Paar. Während die Trauordnung für Zürich (1529) noch fragen läßt, ob die Nupturienten einander zur Ehe begehren[12]), gehen die Fragen der französischen (1668) und der rheinpfälzischen Trauordnung (1567) auf die Bezeugung dessen, daß die Nupturienten sich zu Ehegatten genommen haben und nehmen[13]). Die Bestätigung erfolgt deprekativ: „... so wölle unser Herr Gott ewer heiliges fürnemen, welches er euch gegeben hat, bestetigen, und euer anfang sey im namen des Herrn, der Himmel und Erden erschaffen hat"[14]). Bemerkenswert ist der starke Ausdruck, den die hierarchische Zuordnung der Gatten in den reformierten Trauordnungen gefunden hat. In den heute gebräuchlichen Trauordnungen werden mehrere Formen zur Wahl gestellt, in Deutschland[15]) zwei, im Kanton Aargau[16]) sogar vier, die namentlich die Fragen nach dem Ehewillen und

[7]) Vgl. S e h l i n g, *Eherecht,* in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1898, V S. 204 – Nach der dänischen Trauordnung ergeht der Zuspruch: „... ego eos legitimo matrimonio coniunctos pronuntio". B j o r n K o n r e r u p, *Confessio et ordinatio ecclesiarum Danicarum anno* MDLXI *conscriptae* (Kopenhagen 1953) 165.

[8]) Vgl. H a n s A s m u s s e n, *Eheschließung und Trauung nach Theologie und staatlichem Gesetz,* FamRZ 3 (1956) 141 ff.

[9]) So nach der Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern, München 1957, S. 173.

[10]) Evangelier och Epistlar jämte stycken ur den heiliga Skrift, 1942, S. 589 f. – Die Übersetzung verdanke ich Herrn T o r e N y b e r g.

[11]) Vgl. Das zweite Helvetische Bekenntnis von 1566 bei P a u l J a c o b s, *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* (Neukirchen 1949) 246.

[12]) D a n i e l, Codex Liturgicus III 204

[13]) D a n i e l, Codex Liturgicus III 207 f., 212 f.

[14]) D a n i e l, Codex Liturgicus III 212.

[15]) Kirchenbuch. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, herausg. vom Moderamen des Reformierten Bundes, Neukirchen (Kreis Moers) 1951, S. 156 f.

[16]) Liturgie für die Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Aargau, Aarau, II S. 126 ff.

das Zusammensprechen betreffen. In Deutschland wie in der Schweiz wird vorausgesetzt, daß die Ehe bereits vor der kirchlichen Trauung geschlossen ist. Gleichwohl kann die Frage: „Willst ... du aus Gottes Hand haben und halten (hinnehmen)?“[17]) als echte Frage nach dem Ehewillen gedeutet werden; die anderen Fragen beziehen sich aber eindeutig auf die christliche Führung der Ehe und werden zum Teil auch an die Eheleute gemeinsam gerichtet. Abgesehen von der Formel: „Da ihr ... bekannt ... habt, segne ich euren ehelichen Bund“ sind alle anderen Zuspruchsformeln deprekativ.

(3) Der anglikanische Trauritus hat neben der „Form of solemnization of matrimony“ des Common Prayer Buches von 1662 eine alternative Form, die nach Gutdünken des Geistlichen benutzt werden darf, falls die Nupturienten nicht die Form von 1662 verlangen[18]). Die Abweichungen der Alternativform bestehen namentlich darin, daß bei der Erfragung und Erklärung des Ehewillens die Bezugnahme auf die hierarchische Zuordnung der Gatten unterbleibt. Nach beiden Formen folgt auf die Erfragung des Ehewillens („Wilt thou have ... to thy wedded wife bzw. husband ...“) die Übergabe der Braut an den Mann, darauf die beiderseitige Erklärung des Ehewillens (I, N. take thee N. to my wedded wife bzw. husband). Nach der Ringzeremonie, wobei der Mann der Braut den Ring ansteckt („With this ring I thee wed ...), knien beide nieder, der Priester wendet sich mit einem Gebet an Gott, läßt beide sich die Hände reichen und spricht: „Those whom God hath joined together let no man put asunder“. Darauf wendet er sich an das Volk und sagt u. a.: „I pronounce that they be man and wife together. In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen.“

2. Östliche Trauriten

Die östlichen Trauriten heben sich nicht allein durch ihre strengere Feierlichkeit und einen ungewöhnlichen Reichtum an Gebeten von den westlichen Trauriten ab; sie haben auch eine ganz andere Struktur. Nicht das Sich-Binden der Brautleute, sondern das Gebundenwerden durch Gott steht im Mittelpunkt der östlichen Trauliturgie, die wesentlich vom liturgischen Tun des Priesters her bestimmt ist. Die ostkirchliche Eheschließung[19]) läßt sich in drei Abschnitte gliedern: 1. den sog. Verlobungsritus, der allerdings mit Verlobung im westlichen Sinne (sponsalia de futuro) nichts gemein hat, sondern wesentlicher Teil der Eheschließung ist, indem durch den Austausch von Gaben (meistens Ringwechsel) der Ehewille befestigt wird (μνηστεία oder ἀῤῥαβωνισμός), 2. die Segnung der Ehe, die regelmäßig in der Form der Krönung von Bräutigam und Braut vorgenommen und kurz στέψις oder στεφάνωμα genannt wird, und 3. die eine Woche danach erfolgende Abnahme der Kronen (λύσις τῶν στεφάνων) oder die Segnung des Brautgemachs. Ehedem waren diese Riten zeitlich voneinander getrennt; dies trifft jedoch heute durchweg nicht mehr zu. Im byzantinischen Ritus werden Verlobungs- und

[17]) Im Kirchenbuch, a.a.O. S. 165 die erste und in der Liturgie für den Kanton Aargau, a.a.O. S. 138 die vierte Form.

[18]) The Book of Common Prayer and administration of the Sacraments and other rites and ceremonies of the Church (with permissive additions and deviations approved in 1927), London o.J., S. 281 ff., 287 ff.

[19]) Texte der griechischen Liturgie bei Daniel, Codex liturgicus IV S. 514 ff. Das heute im Gebrauch der griechisch-orthodoxen Kirche stehende Μικρὸν Εὐχολογιον Athen o.J., weist einige Abweichungen auf. Im Text folge ich dieser Ordnung.

Krönungsritus schon seit langer Zeit[20]) in einem Akt[21]) vorgenommen, dem sich meist auch die Abnahme der Kronen anschließt. Nach ostkirchlicher Tradition ist die regelmäßig in Form der Krönung vor sich gehende Segnung der Ehe der für die Eheschließung entscheidende Akt. Dreimal macht der Priester mit einem Kranze das Kreuzzeichen über Bräutigam und Braut und spricht dabei dreimal: „Es wird gekrönt der Knecht (die Magd) Gottes N. N. im Hinblick auf die Magd (den Knecht) Gottes N. N., im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes"[22]). Darauf segnet der Priester das Brautpaar und singt: „Du Herr, unser Gott, kröne sie in Ruhm und Ehre." Der Sinn der Krönung wird in dem Gebet, das dieser Zeremonie vorausgeht, deutlich gemacht. Unter Bezugnahme auf die Erschaffung des Menschen und die Verbindung des ersten Paares heißt es: „Auch jetzt, Herr, strecke Deine Hand aus Deiner heiligen Wohnung und verbinde Deinen Knecht N. N. und Deine Magd N. N., da von Dir Mann und Frau verbunden werden. Vermähle sie in Eintracht, kröne sie in Liebe, verbinde sie in einem Fleische, schenke Ihnen Leibesfrucht, gute Kinder und Unbescholtenheit." An den Brautleuten vollzieht sich also ein Mysterion, bei dem Gott, sichtbar vertreten durch den Priester, handelt. Gleichwohl darf man feststellen, daß sich Braut und Bräutigam dadurch, daß sie dieses heilige Drama an sich vollziehen lassen, zu der Eheschließung miteinander vor Gott und vor der Kirche bekennen.

Der Gedanke, daß Gott zur Ehe verbindet, ist in der östlichen Trauliturgie so vorherrschend, daß sich eine ausdrückliche Erfragung des Ehewillens nicht allenthalben in der Trauliturgie durchsetzen konnte. Dies liegt sicher nicht daran, daß man die Notwendigkeit der freien Bindung der Brautleute nicht erkannt hätte. Bei den orientalischen Kanonisten des Mittelalters ist diese Erkenntnis allgemein anzutreffen. Allein zu dem Einbau dieses Strukturelementes der kirchlichen Eheschließung in den Trauritus konnte man sich nicht leicht verstehen. Alphonse Raes, dem wir eine gründliche Studie über den Ehewillen in den orientalischen Trauliturgien verdanken[23]), hat festgestellt, daß es keinen orientalischen Ritus gibt, der den Austausch von Ehewillenserklärungen nicht hat oder wenigstens nicht früher einmal hatte. Zu letzteren gehören die orthodoxen Griechen[24]) und in ihrem Gefolge die Bulgaren, Rumänen, Melchiten und Georgier. Nach griechisch-orthodoxen Verständnis ist der Ehekonsens durch schlüssige

---

[20]) In Rußland seit 1775, in Griechenland seit 1834.

[21]) Wegen der schwerwiegenden Rechtsfolgen bei der Auflösung eines Verlöbnisses ist es in Griechenland verboten, den Verlobungsritus für sich vorzunehmen.

[22]) Στέφεται ὁ δοῦλος (ἡ δούλη) τοῦ Θεοῦ τὴν δούλην (τὸν δοῦλον) τοῦ Θεοῦ. Diese Formel läßt sich nicht medial deuten, wie es Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium,* III (Paris 1930) 453 und andere versucht haben. Nicht die Brautleute krönen sich, sondern der Priester krönt; der Akkusativ zeigt die Beziehung der jeweiligen Krönung an.

[23]) *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 34–47, 126–140, 249-259, 431–445; 48 (1934) 80–94, 310–318. Dazu s. die kritische Würdigung von Jean Dauvillier, *La formation du mariage dans les Eglises orientales,* Revue des sciences religieuses 15 (1935) 386–395.

[24]) Raes, Eph. Lit. 47 (1933) 250 hat drei byzantinische Euchologien aus dem 15. und 16. Jahrhundert nachgewiesen, die zu Beginn des sog. Verlobungsritus eine Erfragung des Ehewillens aufweisen. Er hält es für wahrscheinlich, daß die Aufnahme von Konsensfragen in den Trauritus dadurch zu erklären sei, daß der vor einem Notar abzuschließende bürgerliche Ehevertrag zur Zeit der Türkenherrschaft unter die Hoheit der Kirche gekommen sei. Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts verschwinden die Konsensfragen wiederum aus dem Ritus.

Handlung gegeben[25]); er manifestiert sich dadurch, daß die Brautleute die Liturgie der Trauung an sich vollziehen lassen. Der Verzicht auf eine ausdrückliche Erfragung des Ehewillens beruht letztlich darauf, daß die griechisch-orthodoxe Theologie den Priester, aber nicht die Brautleute als Spender des Ehesakramentes betrachtet[26]). Alle anderen Gruppen innerhalb des byzantinischen Ritus kennen eine Erfragung des Ehewillens; aber der Einbau in den Trauritus ist verschieden. Teils begnügt man sich mit der rubrikalen Vorschrift, den Ehewillen zu Beginn des Verlobungsritus zu erfragen (so der römisch-byzantinische Ritus sowie die Riten der katholischen Rumänen und Melchiten), teils finden sich formulierte Fragen nach dem Ehewillen, die entweder beim Krönungsritus (so der russische und der serbische Trauritus) oder beim Verlobungsritus untergebracht sind (so der ruthenische Ritus, mit feierlicher Eidesleistung). Bei den Armeniern werden die Ehewillenserklärungen vor dem Kirchenportal oder in der Eingangshalle ausgetauscht, und zwar unmittelbar vor der Feier der heiligen Messe, in die der Krönungsritus (nach dem Evangelium) eingebaut ist. Die nestorianische und die syrische Trauliturgie haben gleichfalls einen ausdrücklichen Austausch des Ehewillens, und zwar beim Verlobungsritus, der hier zeitlich von dem Krönungsritus getrennt ist. Seltsam erscheint es, daß die Maroniten, deren Liturgie der lateinischen sehr nahe steht, keinen Austausch des Ehewillens vornehmen lassen, dies um so mehr als der Austausch des Ehewillens bereits eingeführt war, aber wiederum abgeschafft worden ist, wahrscheinlich unter dem Einfluß lateinischer Theologen, die die Form des Ehesakramentes in der priesterlichen Segnung gesehen haben[27]).

Diese Übersicht zeigt, daß die Erfragung des Ehewillens weithin in die östlichen Trauliturgien eingedrungen ist. Der Einfluß der lateinischen Theologie ist dabei sehr stark in Erscheinung getreten; allerdings läßt sich nicht überall ein lateinischer Einfluß nachweisen.

III. Vergleich der Rechtsformen

Eine vom liturgischen Trauritus unterschiedene und klar abgegrenzte Rechtsform der Eheschließung ist, soweit ich feststellen konnte, allein in der römisch-katholischen Kirche und in den unierten Ostkirchen entwickelt worden. Bei allen anderen Bekenntnisgemeinschaften ist die Rechtsform, soweit davon überhaupt

[25]) Nach dem bürgerlichen Gesetzbuch Griechenlands vom 15. 3. 1940, in Kraft seit 23. 2. 1946 – deutsche Übersetzung von Demetrios Gogos, *Das Zivilgesetzbuch von Griechenland*, 1951 – ist zur Eingehung einer Ehe die Zustimmung der Verlobten erforderlich, die persönlich und ohne Bedingung oder Frist zu erklären ist (Art. 1350). Es heißt dazu weiter in Art. 1367, der die kirchliche Eheschließungsform vorschreibt, in Abs. 2: „Die Zustimmung der die Ehe eingehenden Personen wird von beiden gleichzeitig vor dem Priester bei der Eheschließung erklärt". Georg Balis, Οἰκογενείακον Δίκαιον Athen 1956, S. 26 sagt, daß die Zustimmung von beiden gleichzeitig vor dem, der die kirchliche Trauung vornimmt, abgegeben werden muß. Es ist daraus allerdings keine Sicherheit darüber zu gewinnen, daß die Erklärung ausdrücklich erfolgen muß oder ob eine Erklärung durch schlüssige Handlung genügt. Cyrille Vogel, *Fiancailles, mariage et divorce dans les pays de religion orthodoxe grecque,* Revue de droit canonique 4 (1954) 305 legt indessen dar, daß die Zustimmung zu Beginn des Verlobungsritus, als Einleitung dieser Zeremonie, zu erklären ist. Trotz mehrfacher Bemühungen konnte ich keine Klarheit darüber gewinnen, ob in dieser Weise praktisch verfahren wird. Wenn ja, so hätte das griechische Zivilgesetzbuch, das an der kirchlichen Liturgie nichts zu ändern vermag, für den kirchlichen Bereich eine rubrikale Vorschrift ausgelöst, zu Beginn des Verlobungsritus die Zustimmung der Brautleute erklären zu lassen.

[26]) Vgl. Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937), 279 f.

[27]) Raes, Eph. Lit. 48 (1934) 310.

gesprochen werden kann, so mit der liturgischen Form verquickt, daß sich kaum zwischen beiden unterscheiden läßt. Unser Vergleich geht daher aus von der Rechtsform der Eheschließung im päpstlichen Recht; dies ist auch deshalb angebracht, weil die hier entwickelte Rechtsform für den der Formpflicht unterworfenen Personenkreis allenthalben verbindlich ist, einerlei wie sich das staatliche Eherecht zur Frage einer kirchlichen Eheschließung verhält.

1. Im päpstlichen Recht

a) Die Lateinische Kirche hat den Vertragscharakter der Eheschließung in vollendeter Form entwickelt. Sie wurde dabei sicher mitbeeinflußt von dem römisch-rechtlichen Prinzip: Consensus facit nuptias. Aber dieser Satz erlangte im kanonischen Recht einen anderen Sinn[28]). Das römische Recht des postliminium rechnete die Ehe nicht zu den res iuris, sondern zu den res facti. Die Willensübereinkunft, in einer Ehe zu leben, war unmittelbar hingeordnet auf die Verwirklichung des ehelichen Zusammenlebens, nicht auf die Hervorbringung eines rechtlichen Bindungsverhältnisses. Die Ehe war danach nichts anderes als ein durch Willensübereinstimmung geschaffener tatsächlicher Zustand, zu dessen Weiterbestehen der ständige animus für notwendig gehalten wurde[29]). Nach kanonischem Recht dagegen bedeutet der Satz, daß das eheliche Bindungsverhältnis durch den einmal geleisteten Konsens auf Lebenszeit begründet wird. Für die Durchsetzung dieser in der frühscholastischen Theologie und Kanonistik[30]) gewonnenen Erkenntnis, deren grundlegende Bedeutung für die Gleichberechtigung der Frau in der bisherigen Forschung kaum gewürdigt worden ist, mußte ein hoher Preis gezahlt werden. Sie hatte eine Abwertung der weltlichen Eheschließungsformen, aber auch der kirchlichen Segnung der Ehe zur Folge und begünstigte trotz aller kirchlichen Verbote das Aufkommen klandestiner Ehen. Dem wehrte das Tridentinum durch die Einführung der Formpflicht[31]). Die Gültigkeit der Eheschließung wurde davon abhängig gemacht, daß der Austausch der Ehewillenserklärungen vor dem eigenen Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen erfolgte. Da das Konzil trotz weitläufiger Erörterungen keine Klarheit im Grundsätzlichen gewinnen konnte[32]), hat es die Formpflicht in ein trennendes Ehehindernis gekleidet[33]); gleichwohl wurde damit nicht über die Ehefähigkeit, sondern über die Form der Eheschließung bestimmt[34]). Nach der tridentinischen

---

[28]) Vgl. Joseph Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur* (Paderborn 1893) XXII.

[29]) Gabriel Le Bras: DThC IX, 2135.

[30]) Ivo von Chartres († 1126) hat als erster klar zwischen fides pactionis (= Eheversprechen) und fides consensus (= auf gegenwärtige Ehebegründung gerichteter Konsensaustausch) unterschieden und darf daher als Vater der von der französischen Theologie (Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus) näher ausgebauten Sponsaliendistinktion gelten.

[31]) Josef Peter Keßler, *Die Entwicklung der Formvorschriften für die kanonische Eheschließung*, Jur. Diss. Bonn 1934.

[32]) Vgl. Gertrude Reidick, *Der Vertragsschließungsakt als äußeres Zeichen des Ehesakramentes*, Kan. Diss. München 1951, S. 54ff. (nicht gedruckt!).

[33]) In dem Dekret „Tametsi" (sess. 24 de ref. matr. cap. 1) heißt es: „Qui aliter, quam praesente parocho, vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat". Richter-Schulte, *Canones et Decreta Concilii Tridentini* (Leipzig 1853) 217.

[34]) Es ist bemerkenswert, daß die Kanonistik noch bis zum CIC die Eheschließungsform unter dem Begriff des impedimentum clandestinitatis abzuhandeln pflegte.

Form sind allein die Brautleute aktiv tätig, der Pfarrer ist lediglich amtlicher Zeuge der Eheschließung. Der Form war danach auch dann genügt, wenn der Pfarrer unfreiwillig assistierte (sog. passive Assistenz). Erst das im Zuge der Kodifikation des kanonischen Rechtes ergangene Dekret N e t e m e r e vom 2. 8. 1907[35]) hat die aktive Assistenz angeordnet und damit ein neues Verständnis des priesterlichen Tuns eingeleitet, das zwar nicht sogleich durchbrach, aber in jüngster Zeit immer klarer erkannt worden ist.

In Übereinstimmung mit Ne temere (Art. IV § 3) fordert der C I C (c. 1095 § 1 n. 3), daß der assistierende Priester frei von Zwang und schwerer Furcht den Ehewillen der Brautleute erfragen und entgegennehmen muß. Damit ist die Rechtsform in eine starke Nähe zur Trauliturgie gerückt. Der Priester ist nicht mehr (wie nach tridentinischem Recht) bloßer Amtszeuge, sondern Mitträger der Eheschließungshandlung, wobei ihm mit der Erfragung des Ehewillens die Initiative zukommt[36]). Befähigt zur Assistenz sind kraft ihres Amtes der Pfarrer und der Ortsoberhirt; beide können einen anderen Priester hierzu delegieren (c. 1094)[37]). Die Rechtswirksamkeit der priesterlichen Assistenz ist daran gebunden, daß der mit Traugewalt ausgestattete Geistliche nicht an deren Ausübung durch hoheitlichen Spruch gehindert ist und daß er innerhalb der Grenzen seines Gebietes assistiert (c. 1095 § 1 n. 1,2). Die Kanonistik hat klargestellt, daß die hier geforderte Gewalt den Charakter hoheitlicher Hirtengewalt (iurisdictio) hat[38]). Da die Assistenz nur von einem Priester geleistet werden kann, darf man in der Sinndeutung des priesterlichen Tuns noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß bei der ordentlichen Weise der Eheschließung ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt statthat[39]).

Von den Brautleuten fordert der CIC, daß sie bei der Eheschließung persönlich oder durch Stellvertreter anwesend sind (c. 1088 § 1). Wenn diese Bestimmung auch in dem Kapitel über den Ehewillen und nicht in dem über die Eheschließungsform untergebracht worden ist, handelt es sich gleichwohl um eine nähere Festlegung der Form[40]); denn das contrahere coram parocho (c. 1094) läßt sich sachlich nicht abheben von dem Erfordernis „ut contrahentes sint praesentes sive per se sive per procuratorem" (c. 1088 § 1). Beide Bestimmungen beziehen sich auf ein und dieselbe Handlung, die eine unteilbare Einheit ist und nur als solche den rechtswirksamen Abschluß einer Ehe herbeiführen kann. In dem gleichen Kapitel über den Ehewillen findet sich die für die Form wichtige Bestimmung, daß der innere Ehewille als gleichförmig vermutet wird mit den Worten oder den Zeichen, die bei der Eheschließung angewandt worden sind (c. 1086 § 1). Wenn der Gesetzgeber dabei auch nur an jene gedacht haben mag, die nicht sprechen können, so wird der Form doch in jedem Fall genügt, wenn die Ehewillenserklärung nur durch Zeichen erfolgt.

---

[35]) Bei August K n e c h t, *Die neuen eherechtlichen Dekrete* (Paderborn 1907) 9 ff.

[36]) In der Trauliturgie des Deutschen Einheitsrituale (s. oben S. 91) ist diese Forderung nicht ausreichend beachtet worden.

[37]) Näheres bei E i c h m a n n - M ö r s d o r f, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (Paderborn 1956) II S. 238 ff.

[38]) Dies wurde durch die zu c. 209 ergangene Entscheidung der PCI vom 26. 3. 1952 (AAS 44 [1952] 497) bestätigt.

[39]) Siehe hierzu Klaus M ö r s d o r f, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, MThZ 3 (1952) 1–16; *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, in: Miscellanea Comillas 16 (1951) 95–110 und: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, MThZ 3 (1952) 336 ff.

[40]) Vgl. Klaus M ö r s d o r f, *Staatliche Ferntrauung in kirchenrechtlicher Beurteilung*, MThZ 1 (1950), H. 2, S. 94 ff.

Die große Nähe zur Trauliturgie, die in der Entwicklung der tridentinischen Rechtsform erreicht worden ist, hat einen gewissen Gegenpol in dem Aufkommen der sog. Notheschließung[41]). Um des Seelenheiles willen machte sich in Notfällen, die eine Einhaltung der Formbestimmungen nicht ermöglichten, das unabweisbare Bedürfnis geltend, eine rechtswirksame Eheschließung nur vor zwei Zeugen zuzulassen. Daraus formte sich die Einrichtung der außerordentlichen Eheschließungsform, die sowohl im Falle der physischen wie der moralischen Abwesenheit eines mit Traugewalt ausgestatteten Geistlichen zulässig ist und bei Todesgefahr ohne weiteres, außer Todesgefahr aber erst dann angewandt werden kann, wenn es sich auf vernünftige Gründe hin voraussehen läßt, daß die Notlage einen Monat lang andauern wird (c. 1098)[42]). Unbeschadet der Rechtsgültigkeit der Eheschließung nur vor zwei Zeugen ist es jedoch, wenn ein Priester ohne Traugewalt beigezogen werden kann, geboten, dies zu tun. Der Priester assistiert alsdann in gewohnter Weise, aber ohne Traugewalt. In Ausnahmefällen kann sich daher selbst mit der Notheschließung die volle Trauliturgie verbinden.

b) Das ostkirchliche Eherecht, das durch MP „Crebrae allatae" Pius XII vom 22. 1. 1949 erstmals gemeinrechtlich geordnet worden ist[43]), übernimmt im ganzen die lateinische Rechtsform der Eheschließung, erweitert diese aber um einen für die ostkirchliche Tradition charakteristischen Zug. Bei der ordentlichen Form der Eheschließung muß nämlich ein heiliger Ritus (ritus sacer) eingehalten werden; dieser besteht in dem interventus sacerdotis adsistentis ac benedicentis (IO matr can 85). Die Bereicherung gegenüber der lateinischen Form ist das priesterliche Segnen, wobei allerdings nicht näher bestimmt wird, welcher Segen gemeint ist. In der Regel dürfte es die den ostkirchlichen Trauliturgien geläufige Krönung der Brautleute sein, in der das Gebundenwerden durch Gott seinen symbolischen Ausdruck findet. Da aber die Krönung, wie es auch für den lateinischen Brautsegen zutrifft, Andersgläubigen und solchen, die bereits einmal verheiratet waren, nicht erteilt werden darf, wird der Trauritus für diese Fälle eine eigene Segnung vorsehen müssen, die das Gebundenwerden durch Gott zum Ausdruck bringt[44]). Mit der Einbeziehung der benedictio in die Rechtsform der Eheschließung ist die Stellung des trauenden Priesters, die sich in der lateinischen Kirche von einer bloß passiven zur aktiven Assistenz, von einer bloßen Zeugenschaft zum hoheitlichen Tun fortentwickelt hat, nunmehr nach der sakralen Seite vertieft. Es kommt hier, was in der Ostkirche stets lebendig war, zur Geltung, daß die Kirche durch den trauenden Priester an der Eheschließung beteiligt ist und im Namen Gottes die Brautleute zur Ehe miteinander verbindet. Da zugleich die Ehewillenserklärung in der vom lateinischen Recht ausgebildeten Form aufgenommen ist, kommen erstmals beide Elemente der Trauliturgie auch in der Rechtsform zu vollem Durchbruch. Es wird so nicht nur in der Trauliturgie, sondern auch in der Rechtsform der Eheschließung sichtbar, was die Kirche durch den trauenden Priester tut und was christliche Brautleute dabei tun und an sich erfahren. Für den Theologen ergeben sich hier neue Einsichten in die schwierige Frage des sakramentalen Zeichens der Ehe[45]).

[41]) Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die Notheschließung*, AfkKR 124 (1949/50) 78 ff.
[42]) Vgl. Eichmann-Mörsdorf II S. 235 ff. – [43]) AAS 41 (1949) 89 ss.
[44]) Notfalls mag es genügen, daß der trauende Priester das Brautpaar segnet, indem er über dasselbe das Kreuzzeichen macht. Vgl. Acacius Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, III: De matrimonio, Rom 1950, p. 195.
[45]) Vgl. Gertrude Reidick, *Vertragsschließungsakt* a.a.O. S. 80 ff. und Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*[5], IV, 1 (München 1957) S. 706 ff.

In Übereinstimmung mit dem lateinischen Recht sieht das neue ostkirchliche Eherecht die Noteheschließung als außerordentliche Form vor (IO matr can. 89). Mögen hierzu aus der ostkirchlichen Tradition auch nur schwache Ansätze zu entnehmen sein[46]), so handelt es sich gleichwohl um eine Weise der Eheschließung, auf die um des Seelenheiles willen nicht verzichtet werden kann[47]).

2. Im nicht-päpstlichen Recht

a) In den christlichen Bekenntnisgruppen des Westens, die keine Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl haben, wurde im Unterschied zum lateinischen Recht keine eigene Rechtsform der Eheschließung entwickelt. Ob und inwieweit die kirchliche Trauung nach dem Selbstverständnis dieser Bekenntnisse rechtlich relevant ist, hängt ab von der verschiedenen Haltung, welche die einzelnen Bekenntnisse zur bürgerlichen Eheschließung einnehmen. Diese Stellungnahme richtet sich danach, ob in einem Lande das System der Zwangszivilehe oder das der Wahlzivilehe herrscht[48]). Daraus wird ersichtlich, daß von einer eigenständigen kirchlichen Rechtsform der Eheschließung kaum gesprochen werden kann, jedenfalls nicht in der dem päpstlichen Recht eigenen Prägung. Vor dem Aufkommen der bürgerlichen Eheschließung hatte sich aber, um kurz auf unsere deutschen Verhältnisse einzugehen, die evangelische Trauung im Rechtsbewußtsein des Volkes eine Wertung erobert, die dem Verständnis der kirchlichen Trauung im katholischen Raum in keiner Weise nachstand[49]). Nicht anders wie das kanonische Recht huldigt auch das reformatorische Eherecht dem Satz: Consensus facit nuptias. Es verurteilt die Winkelehen und erklärt diese für ungültig, im Falle des erfolgten Beischlafes aber in der Regel als gültig. Zur Rechtswirksamkeit der Eheschließung wird lediglich gefordert, daß der Ehewille vor Zeugen erklärt wird. Der kirchliche Trauungsakt hat keine rechtliche Bedeutung[50]). Damit vereint sich aber die Erkenntnis, daß zwischen christlicher und heidnischer Ehe zu unterscheiden ist. Der Unterschied liegt in dem usus spiritualis matrimonii, den nur der gläubige Christ zu vollziehen vermag[51]). Im christlichen Volk drang aber immer stärker die Überzeugung durch, daß der „Kirchgang" die Ehe schafft, und die Entwicklung ging, wie Walther Köhler[52]) feststellt, dahin, daß die kirchliche Trauung die Ehe im Rechtssinne begründet. Justus Henning-Böhmer (1674–1749), dem man nachrühmt, die kirchliche Trauung mit ihren beiden Strukturelementen des freien Sichbindens und des Gebundenwerdens durch Gott zum eheschließenden Akt

---

[46]) Vgl. E. Herman, Εὐχὴ ἐπὶ διγάμων, Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 467 ff.

[47]) Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die Zwangszivilehe in theologischer Sicht,* Pfarramtsblatt 29 (1956) 266 ff.

[48]) Vgl. hierzu H. Neuhaus, *Staatliche und kirchliche Eheschließung in rechtsvergleichender Sicht,* FamRZ 2 (1955) 305 ff.

[49]) Vgl. Walther Köhler, *Die Anfänge des protestantischen Eherechtes,* ZRG kan. Abt. 30 (1941) 291 ff.

[50]) In der Einleitung zu seinem Traubüchlein wird dies von Martin Luther sehr deutlich gesagt. Er überläßt es der weltlichen Obrigkeit, die Eheschließung zu ordnen. „Aber so man von uns begehret, vor der Kirche, oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten, oder auch sie zu trauen, sind wir schuldig dasselbe zu thun." Daniel II S. 316.

[51]) Johannes Heckel, *Lex charitatis,* Abhandl. d. Bayerischen Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Kl., H. 36, München 1953, S. 144.

[52]) a.a.O. S. 293 ff.

gemacht zu haben[53]), hat nur das fixiert, was sich gewohnheitsrechtlich bereits gefestigt hatte. Bei dieser Sinndeutung der kirchlichen Trauung, die im wesentlichen ungebrochen bis zur Einführung der Zwangszivilehe erhalten blieb, ist die liturgische Form zugleich Rechtsform der Eheschließung.

aa) Unter dem System der Zwangszivilehe hat sich, wenigstens in Deutschland und in der Schweiz, bei den Lutheranern wie bei den Reformierten die Auffassung durchgesetzt, daß die Ehe im Rechtssinne vor dem Standesbeamten geschlossen wird. Dieses Umdenken, in dem nicht weniger beschlossen liegt als dies, daß die Ehe nicht mehr im Namen Gottes, sondern einer „divinité laique" rechtlich begründet wird[54]), hat die es begleitenden Geburtswehen[55]) bis heute noch nicht überstanden. Die amtlichen kirchlichen Stellen fanden sich schnell bereit, das von der evangelischen Staatsethik geforderte Ja zum staatlichen Gesetz zu sprechen und die Trauungsformulare der neuen Rechtslage anzupassen[56]). An dieser amtlichen Haltung hat sich bislang nichts geändert[57]). Aus eigener Erfah-

[53]) Wenn Bruno Jordahn, *Ev. Eheschließungsform*, in: Evangelisches Kirchenlexikon (Göttingen 1956) I Sp. 1024 meint, dieser Sachverhalt, ausgedrückt bei Böhmer in seiner Auffassung von dem beides (consensus und benedictio) zusammenfassenden Akt, sei das eigentümlich Neue und Andere gegenüber Rom und dem modernen Rechtsempfinden, so hat er sich gründlich geirrt. Die Trauliturgie des Rituale Romanum hat beide Elemente, und die neuere Entwicklung der ordentlichen Rechtsform ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß die priesterliche Assistenz von einer bloßen Zeugenschaft zum hoheitlichen Tun im Namen der Kirche umgestaltet worden ist. Die lateinische Rechtsform ist damit sachlich nicht mehr weit entfernt von der ostkirchlichen Rechtsform, welche die benedictio ausdrücklich einbezieht.

[54]) Vgl. Peter Jäggi, *Das verweltlichte Eherecht* (Freiburg i. Schw. 1955) 25. – In diesem Zusammenhang ist die Stellungnahme Bismarcks vor der zweiten Kammer des Vereinigten Landtages vom 15. 11. 1849 bemerkenswert: „Indem Sie die Zivilehe einführen, ordnen Sie an, daß der kirchliche Segen, der früher die Gültigkeit der Ehe allein... bewirkte, als unnützes Zubehör beiseite geschoben wird." O. Baumgarten, *Bismarcks Religion* (Göttingen 1922) 100.

[55]) Vgl. Kurt Dietrich Schmidt, *Die kirchliche Diskussion über die obligatorische Zivilehe im Jahrzehnt ihrer Einführung*, in: Familienrechtsform, hrsg. von H. A. Dombois und F. K. Schumann, Witten-Ruhr 1955, S. 89 ff. – Die aus dem evangelischen Raum kommenden Proteste gegen die Einführung der Zwangszivilehe waren nicht weniger stark als die von katholischer Seite. Zu den ersten Wortführern gehörte u. a. Ludwig von Gerlach, dem seine Schrift „*Die Zivilehe und der Reichskanzler*" die Enthebung von dem Amte eines Oberlandesgerichtspräsidenten in Magdeburg eintrug. Rudolph Sohm, *Die obligatorische Zivilehe und ihre Aufhebung* (Weimar 1880) wandte sich mit ungewöhnlicher Schärfe gegen die Zwangszivilehe: „Der Civilakt steht als Eheschließung auf dem Papier... er ist nicht die Eheschließung, welche in dem Herzen des deutschen Volkes lebendig ist" (S. 25). „Der Civilakt steht... im Widerspruch mit der christlichen Rechtsüberzeugung unseres deutschen Volkes, und jede kirchliche Trauung ist ein Protest des nationalen Gewissens gegen das Reichsgesetz" (S. 30). „Die Kirche muß die Trauung fordern, nicht bloß als religiöse Zeremonie, sondern als Bedingung für die kirchliche Vollgültigkeit der Ehe" (S. 31). Derselbe Rudolph Sohm fiel später in seinem „*Familienrecht*" (in: Die Kultur der Gegenwart, Teil 2, Abt. 8, hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig 1913, 2, S. 130) völlig um. Hier ist ihm Eherecht weltliches Recht und es erscheint ihm selbstverständlich, daß das BGB die obligatorische Zivilehe übernahm.

[56]) Die Allgemeine Lutherische Kirchenkonferenz von 1875 hat anerkannt, daß mit der bürgerlichen Eheschließung eine vollgültige Ehe entstehe und die Änderung der Trauformulare veranlaßt. Der Preußische Kultusminister Falk hatte dies gefordert. Siehe hierzu K. D. Schmidt. *Die kirchliche Diskussion über die obligatorische Zivilehe*, a.a.O., S. 98, 102.

[57]) An sich erübrigt es sich, hierzu neue Zeugnisse anzuführen. Es sei aber kurz hingewiesen auf das Kirchliche Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1953, Gütersloh 1954, wo es heißt: „Die kirchliche Trauung konstituiert nicht die Ehe zwischen zwei Menschen, sondern sie unterstellt diese Ehe Christus, dem Herrn" (S. 197) und auf das Kirchengesetz der Lippischen Landeskirche über die Ordnungen des Lebens in der Gemeinde vom 23. 11. 1954,

rung ist mir jedoch bekannt, daß gläubige evangelische Christen nicht in der Eheschließung vor dem Standesbeamten, sondern in der kirchlichen Trauung den entscheidenden Akt ihrer Eheschließung sehen[58]). Es darf auch darauf hingewiesen werden, daß lutherische Theologen und Juristen darum bemüht sind, der kirchlichen Trauung wieder eine konstitutive Bedeutung für die christliche Ehe zu geben[59]).

bb) Unter dem System der Wahlzivilehe, das den Brautleuten die Freiheit gibt, zwischen kirchlicher Trauung und bürgerlicher Eheschließung zu wählen, wird durch die kirchliche Trauung die Ehe für den kirchlichen wie den staatlichen Bereich begründet. Dieses System, das den Freiheitsprinzipien des demokratischen Staates entspricht[60]), hat sich vor allem in den skandinavischen Ländern, im englischen Rechtskreis und in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, mithin in vorwiegend protestantischen Ländern, ausgebildet[61]) und sich selbst in den konfessionell stark gemischten Vereinigten Staaten bestens bewährt[62]). Das Zusammenspiel von staatlichem und kirchlichem Recht ist in dem einzelnen

---

Art. 39: „Die Trauung hat die rechtsgültig geschlossene Ehe zur Voraussetzung und soll der bürgerlichen Eheschließung möglichst ohne Verzug folgen." Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland 9 (1955) 121, – Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland gab in ihrer Entschließung zu Fragen der Ehe und Familie vom 19. 3. 1954 folgendes Votum ab: „Nach evangelischem Verständnis der Ehe unterscheiden sich weltliche Eheschließung und kirchliche Trauung. Obwohl es möglich wäre, die rechtliche Konsenserklärung der Eheschließenden mit der kirchlichen Trauung zu verbinden, hält die Synode es für geboten, an dem geltenden Recht der obligatorischen Zivilehe festzuhalten. Sie fürchtet, daß die Einführung der fakultativen Zivilehe zu Gewissenszwang führt, die Rechtseinheit beeinträchtigt und Rechtsverwirrung stiftet, was um des Zusammenlebens der Menschen in unserem Volke willen vermieden werden muß." Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland 8 (1954) 88. Es ist mir nicht erfindlich, wie diese Erklärung damit in Einklang gebracht werden kann, daß die fakultative Zivilehe in den vorwiegend protestantischen Ländern des skandinavischen und angelsächsischen Bereichs seit langer Zeit reibungslos funktioniert.

[58]) Vgl. Hans Armbruster, *Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe,* Kan. Diss. München 1958.

[59]) E. Kinder, *Die evangelische Auffassung von der Ehe und die Bedeutung der kirchlichen Trauung,* in: Evang.-lutherische Kirchenzeitung 7 (1953) 119 unterscheidet zwischen einer „allgemeinen Konstituierung der Ehe" (vor dem Standesbeamten) und einer „Konstituierung der Ehe im christlichen Sinne" durch die kirchliche Trauung. Hans Dombois, *Strukturprobleme des Eheschließungsrechtes,* in: Weltliche und kirchliche Eheschließung, hrsg. von H. A. Dombois und F. K. Schumann, Gladbeck 1953, S. 110 meint, es sei unabhängig von dem jeweiligen System der Zivilehe „nach wie vor sinnvoll, daß auch der evangelische Christ nicht in dem bürgerlichen Formalakt, sondern in der Trauung in facie ecclesiae das Entscheidende der Eheschließungshandlung sieht, nämlich das gemeinsame Zeugnis der Eheschließenden, daß Gott zusammenfügt, wo äußerlich allein menschliche Freiheit und Willkür sichtbar wird. Die Kirche gewinnt nichts, wenn sie den rechtsgeschäftlichen Akt in ihren Bereich zieht; man könnte eher sagen, sie verdunkle dadurch das allein entscheidende Handeln Gottes. Deswegen sollte man auch klar erkennen, daß eine weder getraute noch vollzogene bürgerliche Ehe eine noch unvollkommene Ehe ist". So richtig es auch sein mag, daß die bürgerliche Ehe für den gläubigen Protestanten keine vollkommene Ehe ist, so ist es aber nicht angängig, in der bürgerlichen Eheschließung einen bloßen Formalakt zu sehen. Vgl. hierzu Klaus Mörsdorf, *Die Zwangszivilehe in theologischer Sicht,* a.a.O. S. 262 ff.

[60]) Vgl. Klaus Mörsdorf, *Eheschließung und demokratische Freiheit,* in: Gegenwartsprobleme des Rechts (Paderborn 1950) 119 ff.

[61]) Hans Neuhaus, FamRZ 2 (1955) 308 f. unterscheidet zwischen einem nördlichen und einem südlichen Typ der Wahlzivilehe. Letzteren findet er in vorwiegend katholischen Ländern. Man wird aber dabei nicht den erheblichen Unterschied übersehen dürfen, der zwischen der Wahlzivilehe nach angelsächsischem Muster und etwa der Italiens besteht.

[62]) Karl Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche* (München 1908) 139.

Ländern verschieden gestaltet[63]); darauf kann hier nicht eingegangen werden[64]), weil es mir nur um die Form der kirchlichen Trauung zu tun ist. Abgesehen von Vorschriften über den Ort der Trauung[65]) und die Beiziehungen von Zeugen[66]) begnügen sich die staatlichen Gesetze im allgemeinen damit, daß die Trauung nach den Vorschriften des jeweiligen Bekenntnisses vorgenommen wird[67]). In Ermangelung eigener kirchlicher Bestimmungen über die Rechtsform der Eheschließung ist die liturgische Trauform zugleich als Rechtsform der Eheschließung anzusehen. Es ist indessen fraglich, ob in jedem Falle die volle Trauliturgie eingehalten werden muß; es dürfte wohl genügen, wenn der beiderseitige Ehewille vor Zeugen erfragt wird und darauf der eheliche Zusammenspruch erfolgt[68]). Andernfalls wäre, zumal in der Liturgie gelegentlich zu freiheitlich verfahren wird, kaum eine ausreichende Sicherheit darüber zu gewinnen, ob eine stattgehabte Trauung die Ehe begründet hat. In Notfällen, insbesondere bei Trauungen in articulo mortis, ist es ohnehin kaum möglich, den vollen Ritus einzuhalten. Daß es, soweit ich feststellen konnte, nicht zu entsprechenden kirchlichen Festlegungen gekommen ist, liegt wohl daran, daß diese Frage nach protestantischem Verständnis kein Heilsanliegen darstellt[69]). Aus dem gleichen Grunde ist den protestantischen Bekenntnissen auch eine Noteheschließung fremd.

---

[63]) So liegt in den nordischen Staaten (Dänemark, Finnland, Island, Norwegen und Schweden) die Registerführung noch in den Händen der Geistlichen; dagegen besitzen Großbritanien und die USA staatliche Register. Vgl. Adolf Bergmann, *Das Nebeneinander kirchlicher und weltlicher Eheschließung in christlichen Ländern,* in: Familienrechtsreform, hrsg. von H. A. Dombois und F. K. Schumann, Witten-Ruhr 1955, S. 108 ff.

[64]) Über die konstruktiven Möglichkeiten s. Hans Neuhaus, FamRZ 2 (1955) 310.

[65]) Nach englischem Recht sind Trauungen in einem anderen christlichen Bekenntnis als dem der englischen Kirche nur in besonders registrierten Gebäuden zulässig. Trauungen der englischen Kirche dürfen nur in einer Pfarrkirche oder einer vom Bischof besonders genehmigten Traukapelle und nur in der Zeit von 8 bis 18 Uhr stattfinden. Alexander Bergmann, *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht* I (Stand von 1954) unter Großbritannien S. 18.

[66]) Nach englischem Recht ist die Beiziehung von zwei Zeugen gefordert. In den USA ist die Beiziehung von Zeugen teils gefordert, teils nicht.

[67]) Das englische Recht greift bei der Eheschließung von Katholiken und Dissenters in das Vorgehen bei der Trauung ein. Es fordert die Anwesenheit eines staatlichen Registrars, sofern der von seiner Religionsgemeinschaft zur Trauung ermächtigte Geistliche nicht vom Registrar General mit der Führung des Heiratsregisters betraut ist. Die Brautleute müssen in jedem Fall feierlich erklären, daß ihnen kein Hindernis bekannt ist, und bei einer Trauung mit Anwesenheit eines Registrars die Anwesenden als Zeugen anrufen, daß sie einander zur Frau bzw. zum Manne nehmen. Ist kein Registrar zugegen, so lautet die Erklärung: „Ich N. N. nehme dich N. N. zu meinem ehelichen Weib (Mann)." (Alexander Bergmann, ebd. S. 19.) In den USA werden keine Unterschiede nach den Bekenntnissen gemacht. Die Geistlichen aller Bekenntnisse sind befugt, mit staatlicher Wirkung zu trauen. Vgl. J. William Goldsmith, *The compentence of church and state over marriage,* Kan. Diss. Washington 1944, S. 91 und Carl Zollmann, *American civil church law* (New York 1917) 332.

[68]) Das englische Recht stellt diese Erfordernisse für Trauungen in der englischen Kirche. (Alexander Bergmann, ebd. S. 18.) Nach Erkundigungen, die ich mündlich für Dänemark und Schweden einziehen konnte, wird diese Mindestform als ausreichend erachtet; die praktische Anwendung konnte mir jedoch nicht bestätigt werden.

[69]) Jedenfalls nicht in dem von der römisch-katholischen Kirche festgehaltenen Sinn, daß die Ehe ein Sakrament ist und daß der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau nur in einer kirchenrechtlich gültigen Ehe sittlich erlaubt ist. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß die englische Kirche auch nach stattgehabter bürgerlicher Eheschließung Trauungen vornimmt. In diesem Falle hat die kirchliche Trauung rein religiöse Bedeutung, ein Zeichen dafür, daß hier ein Heilsanliegen gesehen wird. Vgl. Constitutions and Canons Ecclesiastical of the Church of England, 194, Art. XLIII, in The Canon Law of the Curch of England, London 1947, S. 134.

b) In der Ostkirche hat die kirchliche Eheeinsegnung in der Form der Krönung noch vor der großen Kirchenspaltung große Bedeutung für die Begründung der Ehe erlangt. Kaiser Leo VI (888–896) hat die Gültigkeit der Ehe für den staatlichen Bereich von der kirchlichen Eheeinsegnung abhängig gemacht[70]), und bei dem engen Zusammenhang von Kirche und Staat im oströmischen Reich konnte es nur eine Frage der Zeit sein, bis diese Norm auch kirchenrechtlichen Rang erlangte[71]). Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Einsegnungsverbot für die zweite und weitere Ehen ergaben, wurden mit Beginn des 11. Jahrhunderts überwunden[72]). Heute wird, obwohl die Euchologien ein eigenes Formular für die Einsegnung der Zweitehe vorsehen, kein Unterschied gemacht. Die Einsegnung findet regelmäßig in der Kirche statt, ist aber in Notfällen auch außerhalb der Kirche zulässig[73]). Soweit der Konsens nicht ausdrücklich erklärt wird, ist er doch die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Priester zur Ehe verbinden kann. Ob die kirchliche Gültigkeit der Ehe davon abhängt, daß die Trauliturgie ungekürzt vollzogen worden ist, konnte nicht eindeutig ermittelt werden[74]). Jedenfalls liegt in der priesterlichen Segnung der nach ostkirchlichem Verständnis entscheidende Akt der Eheschließung. Es werden daher nur die von einem Priester in heiligem Ritus eingesegneten Ehen als rechtsgültig anerkannt. Eine bloß bürgerliche Eheschließung orientalischer Christen ist kirchenrechtlich, vielfach auch staatsrechtlich (z. B. in Griechenland) selbst dann ungültig, wenn sie im Ausland rechtmäßig geschlossen worden ist.

Eine kirchliche Noteheschließung ist fast allen ostkirchlichen Riten unbekannt[75]). Allein das chaldäische Recht, das schon früh die Ungültigkeit einer ohne priesterliche Mitwirkung eingegangenen Ehe festlegte (Synode von Khatar 676)[76]), gab bald darauf der kirchlichen Noteheschließung Raum. Im 8. Jahrhundert bezeugt Isho Bokht in seinem Werk über das kirchliche Gerichtswesen, falls ein Priester nicht zu erreichen sei, könne eine Ehe vor zwei oder drei Gläubigen geschlossen werden, wobei diese den Pakt zu bestätigen und die Brautleute zu segnen haben, und falls auch keine Gläubigen zu erreichen seien, könne die Ehe selbst ohne Zeugen geschlossen werden. Wenn später ein Priester zu erreichen sei, solle der Mann vor Priester und Gläubigen öffentlich sein Weib als

---

[70]) 89. Novelle; bei Migne, PG 107, 602 s. – Vgl. E. Herman, *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile, Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938) 198 ss.

[71]) Acacius Coussa, *Epitome praelectionum de jure ecclesiastico orientali*, III: De matrimonio (Rom 1950) p. 227 ss. geht sicher zu weit, wenn er nachweisen will, daß dies bislang nicht geschehen sei. Eine so alte Gewohnheit kann jedenfalls nicht als bloßes Faktum gewertet werden; sie hat Rechtsrang.

[72]) Vgl. Joseph Zhisman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Wien 1864) 412 ff. und E. Herman, Εὐχὴ ἐπὶ δυγάμων, a.a.O. S. 475. In Griechenland ist heute das Eingehen einer vierten Ehe verboten.

[73]) Zhisman, 690.

[74]) Nikodemus Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, übers. von Alexander R. v. Pessić (Mostar 1905) 595 bemerkt, daß von gewissen Feierlichkeiten Abstand genommen werden könne, wenn eine Gefahr die Vornahme der gesetzlichen Zeremonien hindere. In solchem Falle genüge die Erklärung der Brautleute, die Ehe schließen zu wollen, und die Lesung der Formel des Ehesakramentes seitens des Geistlichen.

[75]) Vgl. Athanase Hage, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental* (Beyrouth 1954) 278 ss.; Aloisius Odar, *Novissimum ius matrimoniale (de anno 1933) tum materiale tum formale ecclesiae orthodoxae serbicae et ius matrimoniale CIC in quonam differant*, Acta Congressus Iur. Internat. V (Rom 1937) 281 und Jean Deslandes, *Le mariage clandestin des Orientaux est-il valide?*, Echos d'Orient 32 (1929) 5 ss.

[76]) Hage, a.a.O., S. 297.

Ehefrau bekennen[77]). Im 13. Jahrhundert bestätigt A b h d i s h o diese Regelung, allerdings mit der Einschränkung, daß er die Anwesenheit von vier oder fünf Gläubigen fordert und eine Eheschließung ohne Zeugen nicht kennt[78]). In diesen Festlegungen zeigt sich das Bemühen, auch in Notfällen, soweit irgendwie möglich an einer kirchlichen Mitwirkung festzuhalten. Die chaldäische Synode von 1883 bestimmte, daß niemand eine Ehe schließen darf ohne die Anwesenheit eines Priesters seiner Kirche und vor wenigstens zwei Zeugen[79]). Auch in der russischen Kirche war es seit dem 16. Jahrhundert zulässig, die Ehe ohne priesterliche Mitwirkung zu schließen, wenn kein Priester zu erreichen war[80]). Die in der Sekte der priesterlosen Raskolnjiki geschlossenen Ehen wurden jedoch von der Mehrheit der russischen Kirchenrechtslehrer für ungültig gehalten[81]).

---

[77]) *Codificazione Canonica Orientale* – Fonti, ser. II, fasc. 15, p. 183 s.
[78]) *Codificazione Canonica Orientale* – Fonti, ser. I, fasc. 4, p. 181 s.
[79]) *Codificazione Canonica Orientale* – Fonti, ser. II, fasc. 17, p. 65.
[80]) In einem Urteil der S. R. Rota vom 17. 2. 1945 (Decisiones, vol. 37, p. 131) heißt es: „Si saeculo XVI et sequentibus auctoritas ecclesiastica in Russia expresse vel tacite dispensat a benedictione matrimonia quae celebrantur in Siberia ob defectum ministrorum, hoc confirmat, quin infirmet existentiam regulae illam exigentis". Nähere Angaben über diese Praxis sind nicht vermerkt.
[81]) J. D a u v i l l i e r - C. d e C l e r q, *Le mariage en droit canonique oriental* (Paris 1936) 43.

Medizin und Charisma

Die hl. Ärzte Kosmas und Damian

Von Georg Schreiber, Münster i.W.

Immer wieder hat der freigebige griechische Osten in einem reichen Kulturgefälle dem lateinischen Westen Sakralmotive ausgehändigt. Bereits der Kanon der römischen Messe konnte, diesmal in einer medizinhistorischen Linie, auf die hl. Ärzte Kosmas und Damian aufmerksam machen[1]). Diese Heilbringer wollen aber nicht bloß hagiographisch, sondern auch volksreligiös und sozialständisch genommen sein. Sie führten ja ein starkes und fruchtbares Nachleben. Sie wurden zu Patronen der Ärzte und benachbarten Berufe.

Ihre Legende weist zweifellos syrische Züge auf. Dieses Land des Nahen Ostens hat in seinem Frühchristentum einen reichen Quellgrund der Kunst, des Kirchenbaus, der Liturgie, der Bibelübersetzungen, überhaupt der Literatur, im besonderen der Legende (Siebenschläfer, Volto Santo in Lucca) dem Westen zur Verfügung gestellt[2]). Doch hat es mehr als ein Bearbeiter dieses weit ausgreifenden syrischen Fragenbereiches unterlassen, das gewiß gealterte, aber nach wie vor unentbehrliche Heiligenlexikon von Joh. Ev. Stadler heranzuziehen[3]), desgleichen das Legendenwerk von Heinrich Günter[4]), das allerdings noch mit den vielen anklingenden Motiven auf eine religionsgeschichtlich vergleichende Fortsetzung wartet.

Die kultische Verehrung der beiden Martyrer, die bereits im 5. Jh. nachweisbar ist, vollzog sich im Osten in mehreren Residenzen, in Pamphylien, in Cyrus, in Konstantinopel[5]). Rom mit der aus einem antiken Tempel umgeschaffenen Kirche Kosmas und Damian auf dem Forum – ein damals ungewöhnliches Verfahren, das den besonderen Respekt vor den Dioskuren bekundet – wurde zum weiteren Brückenkopf[6]).

Was hatten diese Martyrer dem Abendland zu geben? Nun, sie entwickelten und stärkten in der Devotion den ärztlichen Berufsgedanken. Mit ihnen verlangt

---

[1]) Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia. 2 Bde. (Wien 1948) 2, S. 211, 214.

[2]) Für erste Zusammenhänge s. Friedrich Stummer, Syrien, bei Michael Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK). 10 Bde. (Freiburg i. Br. 1930–1938) 9, Sp. 955–957; Emil Herman, *Syrische Kirchen*. Ebd. Sp. 957–959; Joseph Sauer, *Syrische Kunst*. Ebd. Sp. 959–962; Carl Holzhey und Adolf Rücker, *Syrische Sprache*. Ebd. Sp. 962-965.

[3]) *Vollständiges Heiligen-Lexikon*. Fortges. von J. N. Ginal. 5 Bde. (Augsburg 1858–1882) 1, 675 – Wertvolle Hinweise bei Joseph Neubner, *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum* (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 4) (Münster i. W. 1929) S. 260 im Register mit zahlreichen Verweisen.

[4]) *Psychologie der Legende* (Freiburg i. Br. 1949) 343 im Register.

[5]) Joh. Peter Kirsch, *Kosmas und Damian*, in: LThK 6, Sp. 218 f.; Karl Künstle, *Ikonographie der Heiligen* (Freiburg i. Br. 1926) 390 f.; Joseph Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst* (Stuttgart 1943) Sp. 439 ff.; Paul Peeters, *Orient et Bycance*. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine (Subsidia Hagiographica, 26). Bruxelles 1950, p. 66; weitere Verweise ebd. p. 22 im Register.

[6]) Leo Bruhns, *Die Kunst der Stadt Rom*. 2 Bde. (Wien 1951) 168 f., 227.

man im Mittelalter den peritus in arte[7]). Wertvolle und persönlich erworbene Kenntnisse soll also der Arzt aufweisen. Damit erfolgt eine Korrektur in der Haltung des späteren medium aevum, das, ohne die Qualität vorzuziehen, die heimatgebundene Art des Arztes verlangt. Damals hat die Stadt Münster es abgelehnt, auswärtige Ärzte wirken zu lassen, die häufig auf die Wanderschaft gingen. Dazu traten wandernde Bruchärzte auf Jahrmärkten auf. Selbst Paracelsus mußte als Fremder 1528 Basel verlassen[8]).

Der Arztberuf sollte nun aber, wenn sich das Vorbild von Kosmas und Damian auswirkte, nicht bloß durch Kenntnisse, sondern auch durch eine religiöse Motivierung gestützt sein. Das Wirken des Arztes sollte als eine Dienstleistung gegen Gott und die Gemeinschaft, also als ein bewußtes Kulturschaffen erfolgen, bei dem die Gnade des Herrn mitspricht. Deshalb lehnt die Legende, die sich beiden Dioskuren widmet, die Honorierung des Arztes ab. Genießt dieser doch, wie angedeutet, ein C h a r i s m a. Darum muß er auch unentgeltlich heilen. Die Legende hat diesen Gedanken der Gratisbehandlung scharf herausgearbeitet, da sie durch Kosmas den Damian tadelt, daß er von einer Witwe Honorar annimmt[9]). Diese religiöse Berufsauffassung wird in der Überlieferung durch den Hinweis gestützt, daß beide Heilbringer mit dem Kreuzzeichen heilen.

Aber die Attribute der deutschen Ikonographie sind – über den religiösen Bereich hinausgreifend – bemerkenswert realistisch gehalten. Man zeigt nämlich neben anderen mehr martyriumshaften Abzeichen (Schwert, Palme, Beil) bereits auf dem Deckel des Theophano-Evangeliars (1039–1056) der Essener Münsterkirche eine Büchse und eine Flasche, wozu oft noch ärztliches Gerät tritt. Über diese Symbole weiß Joseph B r a u n zu bemerken: „Die Attribute stammen aus dem O s t e n, wo sie sich schon früh eingebürgert hatten und von wo sie mit dem Kult der beiden Heiligen in den Westen kamen[10])". Doch bedarf dieser östlich-westliche Wanderweg noch der näheren Verarbeitung. Die Flasche will übrigens als Harnglas angesehen werden, in Hinsicht auf die orientalische und mittelalterliche Harndiagnose, zu der das Volk von jeher ein großes Zutrauen hat[11]). Die Büchse ist – ähnlich wie bei St. Magdalena – als Salbentopf zu deuten, dem ofr ein Salbenspatel beigegeben ist. An Stelle einer Büchse zeigt Kosmas in Kaufbeuren in der arztfreundlichen Stadtpfarrkirche (Spätzeit des 15. Jhs.) einen mit Schubladen versehenen Arzneibehälter, also eine Haus-

[7]) Dazu Georg S c h r e i b e r, *Byzantinisches und abendländisches Hospital.* Zur Spitalordnung des Pantokrator und zur byzantinischen Medizin, in: Byzant. Zeitschr. 42 (1943) 116–149; erweiterter Abdruck: d e r s., *Gemeinschaften des Mittelalters* (Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1). (Münster i. W. 1948) 3–80, s. hier bes. S. 49, 51. – Vgl. d e r s., *Mitleid, Medizin und Ärztetum in christlichem Anstieg*, in: Kirche und Leben. Kirchenblatt für das Bistum Münster, Jg. 1953, Nr. 13 vom 29. März, S. 3.

[8]) Lothar S c h r e y e r, *Theophrastus Parazelsus.* Der gefangene Glanz (Freiburg i. Br. 1940) 12 ff.

[9]) Dieser Zug wandert in das Kleine Andachtsbild des Spätbarock, das einen hagiographischen Text veröffentlicht (Exemplar in der Sammlung G. S c h r e i b e r, Münster i. W.). Es heißt dort: „Cosmas und Damianus Zwillinge, aus Arabia gebürtig, haben von Gott die Gnad, alle Krankheiten zu heilen, empfangen, welche sie o h n e e i n i g e r V e r g e l t u n g u n d L o h n den Preßthaften mitgetheilet, also, daß sich Cosmas über Damianus erzürnet hat, da er einst von einer Frau eine Schankung angenommen: welches er doch allein darum gethan, weil sie ihn um Christi willen gebethen; maßen Cosmas solches hernach von Christo selbstverstanden."

[10]) Tracht, Sp. 441.

[11]) Paul D i e p g e n, *Geschichte der Medizin.* 3 Bde. (Berlin 1949–1955) 1, S. 30, 34, 87 f.; weitere Verweise S. 351 im Register; H a b e r l a n d t, *Flasche*, bei Hanns B ä c h t o l d - S t ä u b l i, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* 10 Bde. (Leipzig und Berlin 1927–1942) 2, Sp. 1573.

apotheke[12]), die in der Geschichte des Apothekerwesens vermerkt sein will[13]). Die beiden östlichen Mediziner wirken erzieherisch auf das westliche Mittelmeer und darüber hinaus. Man wußte dort um Alexandrien, um Antiochien, um Athen als Hochsitze ärztlicher Kultur. Man erkannte die Überlegenheit des Ostens[14]). Der Archiater-Leibarzt Revalis am Merowingerhof des 6. Jhs. nimmt seine Operationen so vor, wie er sie in Konstantinopel kennengelernt hatte[15]) Es wird überdies von der Legende berichtet, daß diese medizinischen Dioskuren „von einem reichen Geschlecht und von einem adeligen Stamme" waren[16]). Dieses aristokratische Element erleichterte gewiß die Zugänge zur mittelalterlichen Gesellschaft. Die Legende hebt ebenfalls das fachliche Können der beiden Ärzte hervor, wenn sie bemerkt, daß diese einen „lebhaften und scharfsinnigen Verstand aufwiesen", und daß sie tauglich waren „zu den Freien Künsten und Wissenschaften[17])". Im besonderen wird ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß sie „eine solche Vollkommenheit in Erkenntnis der Natur und Artzney-Kunst" besaßen, daß sie Ansehen im ganzen Land erwarben[18]), Damit wird ein großer Heilmittelschatz berührt, der ja der Medizin Assyriens, Babyloniens und Ägyptens zukam, wobei zu sagen ist, daß magische Rezepte am Nil fast ganz fehlten[19]). Die den Ärzten innewohnende Heiligkeit, die durch die Abstammung aus einer christlichen Familie und später durch das Martyrium betont wurde, gab ihnen nach den nämlichen Berichten eine besondere Kraft, Wunderwerke zu vollbringen. So wird von vorneherein ein christliches Gegengewicht, ja ein Übergewicht zu sarazenischen Ärzten geschaffen, die am Hofe Friedrichs II. und darüber hinaus eine besondere Geltung hatten. Die Kulturpolitik der deutschen Reichsstadt erwies sich stärker als die Einwirkungen, die von Unteritalien ausgingen.

Die Überlieferung teilt auch die Art der Behandlung mit. Die Ärzte beginnen mit einem Gebet. Begreiflich. Wird doch selbst noch in der mittelalterlichen Legende der Dämon, also der unreine Geist, als Grund der Krankheit angesprochen. Man nehme nur die Legende des Einsiedlers Guarinus (11. Jh.) am Montserrat, der die Tochter des Markgrafen von Barcelona von der Besessenheit erlöst[20]). Man erinnere sich ebenfalls an die immer wieder literarisch vorgetragenen und in Exorzismen respektierten Anschauungen des Mittelalters, denen die

[12]) Braun, *Tracht*, Sp. 441. – Zur Hospitalgeschichte von Kaufbeuren s. Adolf Fuchs, *Geschichte des Gesundheitswesens der freien Reichshauptstadt Kaufbeuren* (Allgäuer Heimatbücher, 54. Bdch. (Kempten 1955).

[13]) Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 439 im Register.

[14]) Georgina Buckler, *Anna Comnena* (Oxford 1929) 547 im Register unter Medicine; Diepgen, Geschichte der Medizin 1, S. 61 ff.

[15]) Hermann Peters, *Der Arzt und die Heilkunst in der deutschen Vergangenheit* (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, hrsg. von Georg Steinhausen, Bd. 3 (Leipzig 1900) S. 8.

[16]) Für die Fassung der in der mittelalterlichen Legende wurzelnden barocken Darstellung s. Caspar Erhard, *Große Hauß-Legende der Heiligen* (Augsburg 1762) zum 27. September.

[17]) Ebd.

[18]) Ebd.

[19]) Wolfgang Helck und Eberhard Otto, *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie* (Wiesbaden 1956) 217 im Artikel „Medizin"; vgl. dazu Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlin und Leipzig 1929) 60.

[20]) Alfons M. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*. Die Heiligen und Seligen des Benediktinerordens und seiner Zweige. 4 Bde. (Metten 1933–1938) 2, S. 350; Georg Schreiber, *Der Montserrat im deutschen Erinnerungsbild*, in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 7 (Münster i. W. 1938) 258–292, bes. 277. – In der Cyriakuslegende erfolgt zweimal die Heilung eines Mädchens, das von einem Dämon besessen ist. Günter, *Legende*, 76. Dort weitere Beispiele.

dämonologischen Traditionen der Klöster des Orients (Johannes Cassianus, ägyptischer Abt Serenus, Augustinus, Isidor von Sevilla) eine Stütze boten[21]). Doch soll man die Bedeutung der literarischen Auslassungen, die sich der mittelalterlichen Dämonenlehre in Ost und West zuwenden, nicht überschätzen, soviel sie an Aufmerksamkeit verdienen und soviel auch noch über Adolph Franz und andere Autoren hinaus geklärt werden muß. Die Zahl solcher Belegstellen mag sich sogar noch vermehren. Ganz gleich, jedenfalls hat die medizinische Praxis des griechischen Mittelalters, was bislang weniger beachtet wurde, sich weitgehend von solchen Vorstellungen gelöst.

Man nehme nur das bedeutende Typikon des Johannes II. Komnenos (1118 bis 1143), das sich mit der Errichtung des Hospitals des Pantokrator, des bevorzugten kaiserlichen Hausklosters in Byzanz, beschäftigt[22]). Dieses auch von dem Byzanzwanderer Anselm von Havelberg († 1158) erwähnte Spital, war Zubehör eines Mönchkonvents. Aber nirgendwo findet sich in der eindringlich im Typikon (Klostergründungsurkunde des Basileus) geschilderten Organisation irgendwelche Einmengung und Einströmung, die der Dämonenglauben heraufgeführt hätte. Vielmehr trifft man auf eine spezielle Therapie, die um die sachliche Behandlungsart ganz bestimmter Krankheiten weiß. Also dieses Hospital wird in allem von der Vorstellung beherrscht, daß 50 bettlägerige Kranke mit Hilfe der Ärzte und ihrer Vorschriften genesen können. In dieser Richtung bewegt sich die klare, zweckhafte und zugleich vorbildliche Gliederung dieses Krankenhauses, die sich in fünf Sektionen aufteilt.

Diese Abteilungen beschäftigen sich mit Wunderkrankheiten, mit Knochenbrüchen, mit Augenkranken, Darmkranken. Eine eigene Station ist den Frauen mit zwölf Betten vorbehalten. Dieser Zug ist sicherlich als fortschrittlich anzusprechen, wenn man bedenkt, daß dieses Spital einem Männerkloster angeschlossen war. Vorzugstellung des Ostens. Man weiß überdies dort um Reservebetten, man erwähnt ebenso den Reinigungstrank und die Abführmittel. Das ärztliche Personal ist zahlreich. Dazu treten die Krankenpfleger, ferner überzählige Pfleger und zwei Diener. Das Erstaunliche ist überdies, daß der Frauenabteilung neben zwei Ärzten eine Ärztin beigegeben ist, wozu vier beständige und zwei überzählige Pflegerinnen und zwei Dienerinnen treten. Wir haben keinen derartigen zweiten Fall für die östliche Mittelmeerkultur festgestellt. Ebenfalls wird die Besoldung für die Ärzte angegeben, auch für die Ärztin. Das Ärztepersonal kann sogar mit Beförderung rechnen. Unter den Chefärzten stehen die Oberärzte. Außerordentlich will die östliche Wertschätzung der Chirurgen vermerkt sein. Dazu weiß dieses Hospital um den hier verwurzelten, ständig anwesenden Bruchschneider. Es kennt ebenso ein Ambulatorium. Den Ärzten

[21]) Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1909) 2, S. 137 ff.; Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, S. 350 im Register. – Der griechische Mystiker Diadochus von Photike in Altepirus (sein Brief an Kaiser Leo I. 458) gestattet, in der Krankheit einen Arzt zu rufen. Doch soll man sein Vertrauen auf Christus, den einen wahren Arzt setzen. Marcel Viller und Karl Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. Br. 1939) 221.

[22]) Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, in: Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. A: Regesten, Abt. I, T. 2. München 1925, S. 60, Nr. 1311. Das nicht ganz erhaltene Typikon bei A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičskich rukopisej chranjaščichsja* v bibliotekach pravoslavnago vostoka 1, Typika I. Kiev 1895; Schreiber, *Byzantinisches und abendländisches Hospital*, S. 116; ders., *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 3–80; zustimmend Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, S. 172, 198, 252.

dieses Ambulatoriums sind acht Assistenten beigegeben. Wir haben diese weitverzweigte Organisation an anderer Stelle eingehend behandelt, auch den Begriff der „gebührenden Sorgfalt", die von den Ärzten verlangt wird[23]). Doch kehren wir zu unseren Ausgangspunkten, zu Kosmas und Damian, zurück. Die Legende läßt bereits realistische Begebenheiten und Heilmittel anklingen, aber ebenfalls macht sich die andere Vorstellung bemerkbar, daß diese beiden Mediziner quasi-priesterliche Funktionen erfüllen. Wird doch darauf hingewiesen, daß sie einen Anteil an den Charismen haben, die gerade in der Geschichte und in der Wertschätzung der Urkirche begegnen[24]).

Es ist eine selbstverständliche Folgerung, daß das Moment der Uneigennützigkeit für diese Ärzte stärkstens betont wird, was in einen scharfen Gegensatz zur babylonischen Gesetzgebung des Königs Hammurabi und zur antiken Honorarauffassung tritt[25]). Sind sie doch ausgezeichnet durch übernatürliche Gnadengaben. Handeln sie doch nach dem Vorbild Christi. Näherhin weiß die Legende zu berichten, daß Damian für seine ärztliche Bemühung ein Entgelt bei einer kranken Frau nahm. Merkte er doch, daß diese Patientin ungehalten war, weil sie nicht bezahlen durfte. Kosmas ist strengerer Auffassung. Er verlangt, daß dieses Honorar zurückgegeben wird, was auch geschieht[26]). So rücken beide in die Gliederkette der Anargyroi[27]), der unentgeltlichen heilenden Ärzte, deren Verehrung zum Teil auf Süditalien übergriff[28]). Östliche Kulturwellen haben ja wieder und wieder die Magna Graecia erreicht.

Die Entwicklung des Kultes der Dioskuren ist für den Vorderen Orient in einiger Hinsicht schon verfolgt worden. Anderes bleibt noch nachzutragen. Es ist auch die Frage, inwieweit die abendländische Invasion im Kreuzzugszeitalter den Kult verstärkte, inwieweit auch die in Jerusalem gegründeten abendländischen Spitäler diese Verehrung auf sich wirken ließen. Die Stationen dieser Devotion im Abendland müssen allerdings ebenfalls noch untersucht werden. Für Rom sind die Päpste Symmachus (498–514) und Felix IV. (526–530) als Förderer der Verehrung nachweisbar. Kultdynamisch war es von Bedeutung, daß die beiden levantinischen Heiligen in den Kanon der römischen Messe wohl bereits im 4. Jh. aufgenommen wurden, gewiß eine außerordentliche Vorzugsstellung[29]).

---

[23]) Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 51; vgl. die vorhergehende Anmerkung; ders., *Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland*, Oriens Christianus 38 (1954) 96–112; 39 (1955) 68–75; – S. noch Franz Meffert, *Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Freiburg i. Br. 1927) 22ff., wo darauf hingewiesen ist, daß eine grundsätzliche Opposition der großen Kirchenväter gegen die Medizin nicht bestand.

[24]) J. Gewiess, und K. Rahner. *Charisma*, in: LThK 2², Freiburg i. Br. 1958, Sp. 1025 bis 1030.

[25]) Diepgen, *Geschichte der Medizin* 1, S. 59, 150, 152 f. und S. 351 im Register.

[26]) S. statt anderer oben Anm. 9 und Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 56 f., 70.

[27]) Th. Niggl, *Anargyroi*, LThK 1², Sp. 489. Die beigegebene Literatur reicht nicht aus. S. noch Otto Demus, *The Mosaics of Norman Sicily* (London 1949) 46, 91, 115.

[28]) Eindringlich Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, H. 33–35, Münster i. W. 1950) S. 455 im Register mit zahlreichen Verweisen; Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenika*. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums f. Volkskunde, Bd. 6, Wien 1955) S. 200 ff. – Motive und Mirakel erörtert bei Günter, *Legende*, S. 343 im Register.

[29]) J. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 1, S. 94; 2, S. 211. – S. ferner Carl L. Russmann, *Die Heiligen des Meßopferkanons*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 101 (1953) 1–15, 101–113; Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 458 im Register. – Zur Kirche S. Cosma e Damiano in Rom s. Bruhns, *Kunst der Stadt Rom*, 1, S. 168 f.

Die Renaissance, die den Naturwissenschaften und der Medizin in einem neuen Aufbruch stärker zugewandt ist, legte besonderen Wert darauf, die beiden heiligen Brüder betont herauszustellen. Florenz, wo sie Hausheilige und Namensgeber (Vorname) der Medici waren, schafft im besonderen inhaltreiche, formvollendete, farbigglühende Bilder der Hochkunst[30]). Transzendentales tritt ungezwungen zum Lebenswirklichen. Engel unterstützen in bildlichen Wiedergaben diese beiden Ärzte zuweilen am Operationstisch. Die Zahl der Attribute mehrt sich. Kosmas wirkt in seinem Überrock als ein angesehener Gelehrter. Schlichter gibt sich Damian mit seinem Filzhut, mit seinem kürzeren Mantel, mit seiner arzneigefüllten Umhängetasche und mit dem Salbenspatel. Damian hält sich als Assistent mehr in der Bereitschaft, während Kosmas mit der überlegenen Harndiagnose und mit dem Rezept in der Hand den eigentlich dirigierenden Arzt darstellt[31]).

Die mittelalterliche Verehrung, die noch nirgendwo eindringlicher herausgestellt ist, zeigt eine geradezu überwältigende Fülle von Kultstätten. Vor allem will der Raum der Hanse erwähnt sein. Dort fanden sich mit starker Verkehrswirtschaft, mit ausgesprochener Bevölkerungsdichte, mit immer wieder eintretenden Epidemien, darüber hinaus mit beachtlichen Hospitälern alle Voraussetzungen ein, sich dieser beiden Helfer und Symbole zu erinnern. Es wird Zeit, daß sich die hansische Geschichtsforschung dieser Devotion stärker zuwendet, allerdings in einer vergleichenden Schau, die den gesamtdeutschen Raum einbezieht. Wir geben hier nur erste Hinweise, unter Vorbehalt späterer Ausführungen.

Man weiß, daß sich die Hanse organisatorisch in Quartiere aufteilte[32]). So wußte die Quartierstadt Lübeck, die Vormacht an der Ostsee, um die Verehrung dieser orientalischen Ärzte. Dort kannte man die Kosmas- und Damianusbrüderschaft der Wundärzte.[33]) Ebenso wollen aber in jener Devotion andere Hansestädte erwähnt sein, wie Rostock, Greifswald, Hamburg, Flensburg, die in der Nachbarschaft lagen. Im spätmittelalterlichen Rostock besaßen die Bartscherer und Wundärzte in hansischer Verwandtschaft in St. Marien einen Altar dieser Dioskuren[34]). Ein besonders gepflegtes Kulturzentrum war die Hansestadt Bremen, die – gleich Aachen, Liesborn und dem Georgenkloster in Venedig – die vielverehrten Reliquien dieser Heilbringer verwahrte. Diese wurden z. T. nach der Reformation nach München überführt[35]). An der Nordsee wollen

[30]) Dort befand sich (vor 1418) eine Kapelle S. Cosma e Damiano am Hang des S. Miniato-Berges, die Ende des 15. Jhs. der Kirche S. Salvatore al Monte weichen mußte. Walter und Elisabeth Paatz, *Die Kirchen von Florenz*. Ein kunstgeschichtliches Handbuch. 6 Bde. Frankfurt a. M. Bd 1–2 (unveränderter Neudruck) 1955; Bd. 3–6: 1952–1954, 5, S. 49, 52.

[31]) Zur Ikonographie s. unten.

[32]) Vgl. neben der älteren Literatur (H. Reincke, E. Hering, K. Pagel u. a.) neuerdings Luise von Winterfeld, *Das westfälische Hansequartier*, in: Der Raum Westfalen II, 1 (Münster i. W. 1955) 257–352; dies., *Geschichte der freien Reichs- und Hansestadt Dortmund* (Dortmund 1956 2) 60 ff.; Westfalen, Hanse, Ostseeraum. Beiträge von L. von Winterfeld, A. K. Hömberg u. a. Münster i. W. 1955.

[33]) Hanna Link, *Die geistlichen Brüderschaften des deutschen Mittelalters*, insbesondere die Lübecker Antoniusbrüderschaft, in: Zeitschr. d. Vereins f. Lübeckische Geschichte u. Altertumskunde 20 (1920) 181–269, bes. S. 208 Anm. 98.

[34]) Elisabeth Schnitzler, *Das geistige und religiöse Leben Rostocks am Ausgang des Mittelalters*. Phil. Diss. (Münster i. W. Berlin 1940) 62.

[35]) Heinrich Samson, Die Heiligen als Kirchenpatrone und ihre Auswahl für die Erzdiözese Köln und für die Bistümer Münster, Paderborn, Hildesheim und Osnabrück (Paderborn 1892) S. 170; Kerler, *Patronate*, S. 9; Hugo K. M. Schnell, *Der baierische Barock* (München 1936) 170. – Zur Hospitalkultur in Bremen s. Hermann Lange, *Geschichte der christlichen Liebes-*

Emden und Leer genannt sein. Ebenfalls ist an die Quartierstadt Köln mit den westfälischen Städten Münster und Soest zu erinnern. Die Quartierstadt Braunschweig kannte den Kult der heiligen Ärzte im nachbarlichen Hildesheim und in Goslar. Im gleichen Zusammenhang ist die Quartierstadt und das Hansekontor in Brügge zu nennen, wo in St. Jakob der große Renaissancealtar von Blondeel zu erwähnen ist. Aachen schuf ein Verbindungsglied zu den Niederlanden. Überhaupt war das niederrheinische Gebiet beachtlich von der Verehrung erfüllt. Die Pfarrkirchen von Glesch (Dekanat Bergheim), Holzweiler (Dekanat Erkelenz), Poulheim (Dekanat Lövenich), Weiler (Dekanat Lövenich), Titz (Dekanat Jülich) wollen vermerkt sein[36]). Für die preußischen Städte ist Danzig und für die livländischen Städte ist die Quartierstadt Riga zu nennen. Daneben sind unter die 164 Städte, die sich zur Hanse zählten, noch andere Orte der Devotion einzubeziehen. So empfing dieser Dioskurenkult eine spezifisch hansische Note, ähnlich dem eindrucksvollen Bekenntnis der Hanse zur Nikolausverehrung, die den Schifferpatron berührt.

Besonders aber will das Kanonissenstift E s s e n erwähnt sein, das um 873 von Bischof Altfried von Hildesheim als Doppelstift für 52 Kanonissen gegründet wurde[37]). Es wurden nur Hochadelige in das gräfliche Kapitel aufgenommen. Dort wurden nun die beiden Ärzte mit ihren Reliquien, aber auch wegen ihrer edelbürtigen Abstammung, besonders gern willkommen geheißen[38]).

Gerade in Essen, aber auch an vielen anderen Orten kann man feststellen, daß diese beiden Sancti besonders in das profane Brauchtum des Mittelalters einmünden. Den Hausmadonnen in Würzburg treten somit medizinische Hausheilige als Skulpturen an den Häuserfronten der Ruhrstadt zur Seite[39]). Das Stiftungswesen wird dort und andernorts ergriffen. Siegel und Münzen finden sich ein. Die Ikonographie bereichert sich[40]).

tätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 5, Münster i. W. 1925) S. 60 ff.

[36]) S a m s o n, Kirchenpatrone, S. 169. – S. ferner Wilhelm S t ü w e r, Die Patrozinien im Kölner Großarchidiakonat Xanten. Bonn 1938, S. 236.

[37]) Dagegen setzt Richard D r ö g e r e i t, *Zur Einheit des Werden-Essener Kulturraumes*, in: Karolingische und ottonische Kunst. Werden, Wesen, Wirkung (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, Bd. 3 (Wiesbaden 1957) S. 60–83, bes. S. 61, das Jahr 845 als Gründungsjahr an.

[38]) Michael H a r t i g, *Essen*, in: LThK 3, Sp. 801 f.; Franz A r e n s, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* (Paderborn 1908) 100, 221 f.; Robert J a h n, *Essener Geschichte* (Essen 1952) 36; D r ö g e r e i t, Werden-Essener Kulturraum, S. 64. – Es muß an dieser Stelle einmal bemerkt werden, daß es überrascht, daß die Kosmas- und Damian-Verehrung in Essen in Buchbergers theologischer Enzyklopädie nicht erwähnt ist. Überhaupt hat das Werk in der 1. Aufl. den großen Nachteil, daß es Kloster- und Kirchenpatrone kaum kennt.

[39]) Vgl. K. W i l h e l m - K ä s t n e r, *Die Kunstdenkmäler des Essener und Werdener Landes*, in: Essener Heimatbuch 1925, S. 258–290.

[40]) Holzschnitt aus S c h y l h a n s, *Wunderarzneikunst*. Straßburg, bei Johann Schott 1517, abgeb. bei P e t e r s, Der Arzt, S. 8. – S. weiter bei Oskar R o s e n t h a l, *Wunderheilige und ärztliche Schutzpatrone in der bildenden Kunst* (Leipzig 1925) mit Tafel 85: H. von Wechtleis, Kosmas und Damian. Bild aus G e r s s d o r f, Feldtbuch der Wundtartzney, Straßburg, bei Johann Schott 1517; ferner ebd. Tafel 86: Die Arztheiligen Kosmas und Damian, auf einem Blatte eines unbekannten Künstlers aus dem 15. Jh. in den Staatlichen Sammlungen in München, im unteren Teil mit dem Mirakel der bumerangartig zurückfliegenden Pfeile. – S. ebenso N e u b n e r, *Heilige Handwerker*, Abb. 17 auf Tafel 5 (dazu S. XIV): Geschnitzter Zunftaltar der Ärzte in der Marienkirche zu Rostock aus dem 15. Jh. mit den Heiligen Kosmas und Damianus (links) mit ärztlichen Gefäßen (Urinflasche, Salbenbüchse), neben den heiligen Antonius d. Gr., Rochus, Sebastianus, Hugo und Christophorus. Entnommen aus Friedrich S c h l i e, *Die Kunst – und Geschichtsdenkmäler des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin*, Bd. 1 (Schwerin 1898) Abb. 28.

Im mittelalterlichen Z ü n f t e n mit medizinischer Ausrichtung wirkten beide Dioskuren als besondere Schutzheilige[41]). Was will das besagen? Sie gelten als Vorbild des Wissens und der Pflichterfüllung. Ihre Nachfolge verbürgt dem Mitglied dieser Vereinigung, die als Zwangsorganisation angesprochen werden muß, eine ausgeprägt sittliche Haltung. Es vollzieht sich somit ein Dienst am Nächsten, der in Gott wurzelt. Arbeit und Dienstleistung werden zum Beruf geadelt. Letzterer wird durch das Zunftbrauchtum gestützt, im besonderen durch die mit der Zunft verschmelzende Bruderschaft. Beide Gemeinschaften sind selbständig und doch mehr oder minder innerlich geeint. Es entfaltet sich im volksreligiösen Bereich der Zunftstolz und das Zunftgepräge, in Feierlichkeiten mit Messen, Umgängen, Tragfiguren. Man besorgt zudem einen eigenen Zunftaltar bzw. eine eigene Kapelle, zuweilen auch mit einem eigenen Priester. Man entwickelt zudem einen bemerkenswerten Totendienst beim Begräbnis, ebenso am Anniversar. Stiftungen verschiedenen Ausmaßes finden sich ein. Im Zeichen eines symbolfreudigen, den Tod überwindenden Lichtes besorgt man eine Zunftkerze als Ewiglicht. Diesem religiösen Grundzug tritt ein gepflegtes geselliges Brauchtum zur Seite. Es wird durch Zunftordnungen geregelt und gestützt. Man mag Einzelheiten von Ort zu Ort untersuchen, um zu einer Gesamtschau vorzudringen, die die medizinische Leistung, die Anlehnung benachbarter Gewerbe (Bader, Barbiere, Bartscherer, Bruchschneider), die Kraft des Sinnbildes und die mittelalterliche Berufsidee herausstellt.

Erinnerungszeichen dieser Art finden sich in vielen deutschen Räumen. Zunftstangen kennt etwa Ziemetshausen bei Augsburg. In Essen werden diese heiligen Ärzte zudem als Stadtpatrone berufen, ebenso in Goslar, Florenz, Salamanca[42]). In Böhmen hieß man sie ebenfalls willkommen. Hier und andernorts fanden sich zahlreiche Stätten der Devotion ein[43]), letztlich aus orientalischem Wurzelgrund. Zu Beginn der Neuzeit bemächtigte sich das Jesuitendrama des Martyriums dieser heiligen Dioskuren (Texte aus München, Freiburg, Augsburg, Ellwangen, Kaufbeuren, Essen)[44]).

Der Emanzipationskampf der C h i r u r g e n , über den wir an anderer Stelle eingehend berichteten, wurde durch die Kosmas- und Damian-Devotion wesentlich vorwärtsgetrieben[45]). Die Wertung als Handwerker erhob sich zur gesteigerten Wertung des Arztes, die der griechische Osten weit früher erreichte. Die Levante besaß wiederum eine Vorzugsstellung.

Für den Medizinhistoriker ist es besonders bemerkenswert, daß sich die Geschichte der plastischen Chirurgie der beiden medizinischen Dioskuren erinnert, dort, wo Legende und Kunst den Auftakt zu kommenden Transplantationen bieten. Es melden sich Wunschträume der Menschheit an. In diesem Zusammenhang ist der

---

[41]) N e u b n e r, *Heilige Handwerker*, S. 236 f. und S. 260 im Register.

[42]) Dietrich Heinrich K e r l e r, Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905, S. 9.

[43]) S a m s o n, Kirchenpatrone, S. 169 f.; Gustav H o f f m a n n, Kirchenheilige in Württemberg (Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte, 23). Stuttgart 1932, S. 266 im Register; Gustav G u g i t z, Fest- und Brauchtums-Kalender für Österreich, Süddeutschland und die Schweiz (Buchreihe „Österreichische Heimat", Bd. 19). Wien 1955, S. 114 ff.; d e r s., Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch, Bd. 2: Niederösterreich und Burgenland. Wien 1955, S. 173; ebd. Bd. 3: Tirol und Vorarlberg. Wien 1956, S. 33, 36, 194; ebd. Bd. 4: Kärnten und Steiermark (Wien 1956) S. 80.

[44]) Anneliese W i t t m a n n, Kosmas und Damian im Jesuitendrama des deutschen Sprachraumes, in: Sudhoffs Archiv f. Geschichte d. Medizin und d. Naturwissenschaften 41 (1957) 223–243.

[45]) S c h r e i b e r, *Gemeinschaften des Mittelalters*, S. 57, 58, 60.

Erzählung vom Mohrenbein zu gedenken, über das die lateinische Legende wie folgt zu berichten weiß:

„Der Papst Felix, der der achte war nach Sanct Gregorio, baute in der Ehre der Heiligen Cosmas und Damianus zu Rom eine gar edle Kirche. In dieser Kirche diente ein Mann den heiligen Märtyrern, dem hatte der Krebs ein ganzes Bein gefressen. Und siehe, als er schlief, erschienen einst Sanct Cosmas und Damianus ihrem Diener und trugen Salben und ärztlich Werkzeug mit sich. Sprach der Eine zum Andern: ‚Wo sollen wir frisch Fleisch hernehmen, das Loch zu füllen, da wir das faule Fleisch müssen ausschneiden?' Sprach der Andere: ‚Auf dem Friedhof zu Sanct Peter ist heute ein Mohr begraben, der ist noch frisch: von dem hole, was wir für diesen brauchen.' Also lief der Eine wohl bald zu dem Friedhof und brachte des Mohren Bein; daranach schnitten sie dem Kranken den Schenkel ab und setzten des Mohren Schenkel an die Stelle, und salbten die Wunde mit Sorgfalt; das Bein des Kranken aber taten sie an des Mohren Leib. Als der Mann erwachte und keinen Schmerz empfand, griff er mit der Hand an die Hüfte und fand sie ohne Fehl. Da zündete er ein Licht an und sah, daß nichts Böses mehr an dem Beine war; und hub an zu zweifeln, ob er es selber wäre oder ein anderer. Aber da er wieder zu sich kam, da sprang er in Freuden aus seinem Bett und erzählte den Menschen, was er im Traum gesehen und wie er wäre geheilt worden. Die sandten eilends zum Grabe des Mohren und fanden den Schenkel des Mohren abgeschnitten, und den des Geheilten in sein Grab gelegt." So berichtet die Legenda aurea des Jacobus de Voragine[46]).

Diese Erzählung ist mehrfach künstlerisch vertont[47]). Warum nimmt man ein Mohrenbein? Warum geht man dieserhalb auf den Friedhof, um das Bein eines gerade Verstorbenen abzutrennen? Diese Überlieferung, die der Volksphantasie entspringt, verdient eine Berücksichtigung nach mehreren Seiten. Das Bein eines Christen will man nicht nehmen, da sonst eine Schändung des Friedhofs und der Toten sich herausstellen würde. Der Christ ist ja ein Getaufter. Ein zweites noch. Der Mohr ist Träger primitiver Kräfte, ja magischer Energien. Er gilt im Volksglauben als etwas Exotisches, Geheimnisvolles, und darum als ausgezeichnete Wirkkraft. Man zählt den Mohr unter die hl. Drei Könige. Man macht aus ihm den Fürsten, den General, den Befehlshaber der Thebäischen Legion – man beachte das orientalische Motiv –, nämlich den hl. Mauritius, dessen Kult im hohen und im späteren Mittelalter einen Siegeszug durch ganz Europa antritt[48]). Der Mohr erscheint wiederum in der Figur des Türken als eine apotropäische Kraft. Man setzt ein Türkenhaupt an die Wiege des Kindes, wie heute noch in oberbayerischen Museen festzustellen ist. Man stellt andererseits einen Türkenkopf an den Eingang der Stallungen, um nach dem Volksglauben Krankheiten fernzuhalten. So werden Mohr und Türke, wenn sie dem Zauber wehren, zu einem Glückszeichen[49]).

---

[46]) Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Deutsch von Richard Benz. 2 Bde. (Jena 1917–1921) 2, Sp. 207 f.

[47]) Dazu W. Artelt, *Kosmas und Damian*, die Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker. Eine Bilderfolge. E. Merck. Chemische Fabrik, Darmstadt (o. J.) Man muß es der Firma Merck in Darmstadt danken, daß sie diese lehrreiche Bilderfolge veröffentlichen ließ, gewiß ein großes Anschauungsmaterial zur Quellkraft orientalischer Motive, bei denen sich Hagiographie, Kunst und Medizin begegnen.

[48]) Adalbert Josef Herzberg, *Der heilige Mauritius* (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, H. 25–26), Düsseldorf 1936.

[49]) S. noch Oswald A. Erich und Richard Beitl, *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*[2] (Kröners Taschenausgabe, Bd. 128, Stuttgart 1955) S. 531.

Wir haben das Motiv des Mohrenbeins eingehend mitgeteilt, um das Nachleben orientalischer Ausgangspunkte im Abendland erneut herauszustellen. Man mag dieserhalb die von W. Artelt noch nicht beachtete Hippolyt-Legende heranziehen, die eine große Verwandtschaft mit der mitgeteilten Erzählung aufweist[50]).

Geradezu symbolisch für die Ost-West-Wanderung wirkt es, wenn Kosmas und Damian sich auf byzantinischen Schmelzplatten der ungarischen Stephanskrone einfinden. Sie stehen dort an der Seite der levantinischen Soldatenheiligen Georg und Demetrius. Diese Sancti blicken nach der Mitte auf den Pantokrator[51]). Dieser am Osten genährte christozentrische Zug will vermerkt sein.

Und A. v. Harnack schrieb 1906 sein weithin bekanntes Buch: Lukas der Arzt. Diese medizinhistorische Linie wird für das Mittelalter, für die Renaissance und für den Barock auch durch die hl. Ärzte Kosmas und Damian dargetan.

---

[50]) Jacobus de Voragine weiß folgendes zu berichten: „Ein Ochsenknecht, Petrus mit Namen, stellte Ochsen an seinen Pflug an Sanct Maria Magdalenen Tag und trieb sie mit Flüchen an; da fuhr ein Blitz herab und verbrannte den Pflug mitsamt den Ochsen. Dem Petrus aber, der den Blitz hatte herabgewünscht, ward noch schlimmere Pein: denn das Feuer zerriß ihn also, daß Fleisch und Nerven von Bein und Schenkel ihm verbrannten, und die Knochen bloß lagen, und das Schienbein von dem andern Knochen gelöst ward. Da ging er zu einer Kirche der heiligen Jungfrau, verbarg das Schienbein in einem Winkel und bat die heilige Jungfrau mit bittern Tränen um Heilung. Und siehe, eines Nachts erschien ihm die heilige Jungfrau mit Sanct Hippolytus im Gesicht und gebot diesem, daß er dem Petrus seine alte Gesundheit wiedergebe. Alsobald nahm Sanct Hippolytus das Schienbein aus dem Winkel und setzte es an seine Stelle in einem Augenblick, wie man einem Baume ein Reis aufpfropft. Dabei empfing dieser Mensch solche Schmerzen, daß er mit seinem Schreien das ganze Haus aufweckte; da stunden die Leute auf und machten Licht, und sahen, daß Petrus zwei Beine hatte und zwei Schienbeine, doch glaubten sie, das sei ein Trug, und zerrten ihn hin und her: da sahen sie, daß er die Glieder in Wahrheit hatte. Also weckten sie ihn mit großer Mühe und fragten ihn, wie ihm dies geschehen sei; er aber glaubte, sie spotteten sein, bis er es endlich selber gewahr ward. Da verwunderte er sich gar sehr. Doch war das geheilte Bein nicht so stark wie das alte und reichte nicht aus, den Leib zu stützen. Also hinkte er zum Zeichen dieses Wunders ein Jahr lang; darnach erschien ihm die heilige Jungfrau abermals und sprach zu Sanct Hippolyto, er solle nun tun, was der Heilung noch mangle. Da der Knecht erwachte, sah er, daß er gänzlich gesund war worden, und machte sich auf und ging in ein Kloster."
Benz, *Legenda aurea* 1, Sp. 759 f.; lateinischer Text bei Theodor Graesse, *Jacobi a Voragine Legenda aurea* (Vratislaviae 1890) p. 504;
A. de Laborde, *Les Miracles de Nostre Dame*, compilés par Jehan Méliot. Etude concernant trois manuscrits du XVe siècle, ornés de grisailles (Publications de la Société française de reproductions de manuscrits à peintures, 12e année, (Paris 1928) planche 53, p. 182 ss. – Von einer ähnlichen Heilung berichtet das „Miracle de cellui qui fist trenchier son pied, que Nostre Dame guarit". Ebd. planche 78, p. 210. – Vgl. Günter, *Legende*, S. 136.

[51]) Percy Ernst Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert. 3 Bde. (Schriften der Monumenta Germaniae historica XIII, 1–3, Stuttgart 1954–1956, S. 753.)

Ein neuer Gottesbeweis?

Von P. Methodius M. Hudeczek, O. P., Rom

Papst Pius XII. hat am 22. November 1951 vor Mitgliedern der Päpstlichen Akademie eine Rede gehalten, die unter dem Titel: „Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna" (Die Gottesbeweise im Lichte der modernen Naturwissenschaft) in den „Acta Apostol. Sedis" Bd. 44, 1952 (SS. 31–43) erschienen ist. Albert Mitterer nimmt sie zum Anlaß, um darauf hinzuweisen, der Papst habe die Gottesbeweise des hl. Thomas revidiert und einen neuen, zeitgemäßeren an ihre Stelle gesetzt[1]). Wir fragen, ob dies richtig ist.

I.

Zunächst, was hat der Papst gesagt? Naturgemäß kann es sich hier nur um eine kurze Inhaltsangabe handeln. Der Papst erwähnt

1. ganz allgemein die Zusammenarbeit von Naturwissenschaft und Philosophie in der Frage der Erkenntnis Gottes;

2. wie diese Zusammenarbeit in den fünf klassischen Gottesbeweisen des Aquinaten zum Ausdruck kommt;

3. weist er auf Schwierigkeiten hin, die von gewisser Seite infolge der neuen Forschungen gegen die Gottesbeweise und die ihnen zugrunde liegenden Begriffe: Substanz, Bewegung, Kausalität etc. vorgebracht werden;

4. hält er es darum für gut, die Erfahrungsgrundlagen der Gottesbeweise (nicht die philosophischen Beweise selbst) im Lichte der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften zu überprüfen;

5. zeigt er auf, wie diese Erfahrungsgrundlagen durch die fünf Seinsmodi (modi d'essere, auch Seinsaspekte), die jedem endlichen Dinge und dem ganzen Weltall eigen sind, ausgedrückt werden und den Ausgangspunkt der fünf Wege des Gottesbeweises bilden;

6. wählt er zum Thema seiner Rede die erste und die fünfte Seinsweise (Veränderlichkeit und Zweckordnung) der materiellen Welt (del mondo che ci circonda), auf denen der erste und der fünfte Gottesbeweis beruht;

7. die Hauptsache ist ihm aber die erste Seinsweise, von der er zwei Punkte besonders hervorheben will: die Tatsache der Veränderung bzw. Veränderlichkeit, und die Richtung derselben[2]).

---

[1]) Von den zahlreichen Veröffentlichungen Mitterers kommen hier hauptsächlich in Frage: Albert Mitterer, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Pius XII.* Theologische Fragen der Gegenwart (Kardinal-Innitzer-Festgabe) Wien, Domverlag 1952, 49–59 (zit. GBB). Derselbe, *Konstitutionelle Bewegung*, in: Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 7/8, 241–250 (zit. KB). Derselbe, *Die Kirchlichkeit des neuen Weltbildes*, in: Freibg. Zt. f. Phil. und Theol. 2 (1955) 173–196. Derselbe, *Hinreichender Grund und Bewegungssatz.* Fingerzeige des Papstes, in: MThZ 7 (1956) 184–200 (zit. HGB). Eine deutsche Übersetzung der Papstrede in „Herderkorrespondenz" 5 (1951/52) 4 (1. I.) 165–170.

[2]) AAS 44 (1952) 31-33.

So vom Allgemeinen zum Besonderen seine Aufgabe umschreibend, gibt der Papst in fünf folgenden Abschnitten eine eingehende Schilderung der physikalisch-chemischen Forschungsergebnisse, und zwar:

1. die Tatsache der Veränderlichkeit (mutabilità) im Mikro- und Makrokosmos, in der Elektronenhülle und im Atomkern;

2. die Richtung der Transformationen im Makro- und Mikrokosmos;

3. die Entwicklung des Universums in Zukunft und Vergangenheit;

4. die Entstehung des Weltalls in der Zeit, die ihm schon im vorhergehenden und noch mehr am Schluß den Anlaß bietet, auf ein zum guten Teil ganz neues naturwissenschaftliches Argument für die Erschaffung der Welt in der Zeit hinzuweisen;

5. der Zustand und das Wesen der Urmaterie.

Zum Schluß faßt der Papst das Gesagte zusammen und unterstreicht als wesentliches Ergebnis seiner Ausführungen die Erkenntnis des wertvollen Beitrags der Naturwissenschaft zu dem Gottesbeweis aus der Veränderlichkeit der Welt. Sie habe aus der T a t s a c h e der allgemeinen Veränderlichkeit durch exakte Forschung die empirische Basis des Argumentes, das auf das von Natur aus unveränderliche Ens a se schließt, befestigt, erweitert und vertieft; und aus der R i c h t u n g der Veränderungen auf ihr fatales Ende zu, habe sie die ungefähre Zeit, in der die Welt entstanden sei, bestimmen und so ihre Kontingenz bestätigen, wie auch den wahrscheinlichen Zeitpunkt ihrer Erschaffung aufweisen können. Der Papst beschließt: „Also Schöpfung in der Zeit. Darum ein Schöpfer; also Gott! Dies ist das Wort, das zwar noch nicht klar und vollkommen gesprochen ist, das Wir aber jedenfalls von der Wissenschaft gefordert haben ... Es ist das Wort, das aus der gereiften und unbefangenen Betrachtung schon eines einzigen Aspektes des Universums hervorbricht, seiner Veränderlichkeit („mutevolezza"). Aber das genügt, damit die Menschheit sich als Ihm zugehörig fühlt und vor seiner Majestät auf die Knie fällt ..."[3]).

II.

Zu dieser Rede Pius XII. hat Albert Mitterer in verschiedenen Artikeln Stellung genommen. Seine Ausführungen gipfeln in drei Behauptungen: Erstens habe der Papst die „unhaltbaren" Gottesbeweise des hl. Thomas durch einen neuen Gottesbeweis aus der Bewegung ersetzt; zweitens sei mit der Ablehnung des thomistischen Gottesbeweises wenigstens implizite auch die Ablehnung des Bewegungssatzes „Omne quod movetur, ab alio movetur" gegeben; drittens soll der Papst die Mittererscbe Theorie von der „konstitutionellen Bewegung" bestätigt haben. Hier interessieren uns seine Abhandlungen nur vom hermeneutischen Gesichtspunkt aus: ob und inwieweit die eben genannten Behauptungen sich wirklich in der Papstrede vorfinden. Eine sachliche Widerlegung der Thesen Mitterers ist in tiefgründiger Weise durch Georg Pfaffenwimmer erfolgt[4]).

Wie legt Mitterer die Stellung des Papstes zu den Gottesbeweisen aus? Ausgiebiges Material zu dieser Frage findet man vor allem in zwei Abhandlungen[5]).

[3]) l. c. 42 (Von den AAS zitieren wir nur die Seitenzahl von Bd. 44)

[4]) Georg P f a f f e n w i m m e r, *Der Wandel im Weltbild nach Albert Mitterer*, in: Divus Thomas (Frb) 31 (1953) 185–227. D e r s e l b e, *Das neue Weltbild Albert Mitterers*, in: Freibg. Zt. f. Phil. u. Theol. 2 (1955) 316–334; 454–469.

[5]) GBB und HGB; für das folgende: GBB (cf. Anm. 1)

In der ersten gibt Mitterer einen Überblick über das Weltbild des hl. Thomas soweit es nach seiner Ansicht den Gottesbeweis begründet, kommentiert es und folgert: „Infolgedessen ist heute ein Gottesbeweis aus der Bewegung in der Form, wie er vorhin zitiert wurde (Comp. theol. I, c. 3), unmöglich, und es ist eine Tat, diesem Wandel Rechnung zu tragen"[6]). Diese Tat habe nun Pius XII. vollzogen[7]). In welcher Weise? „Der Hl. Vater faßt die empirischen Grundlagen des ersten, dritten und sechsten Gottesbeweises, also die Bewegung im engeren Sinne (lokale, qualitative, quantitative) und die im weiteren Sinne (quidditative) sowie den Anfang der Bewegung in eine Prämisse zusammen"[8]) (als sechsten Weg bezeichnet Mitterer den Beweis aus dem Anfang der Welt und der Bewegung, den er aus einer Objektion des hl. Thomas [C. G. I, c. 13] rekonstruiert). Diese Prämisse würde lauten:

„Es ist durch die Naturwissenschaft teils sicher, teils als wahrscheinlich nachweisbar, daß die Welt total und fatal bewegt und daß diese Bewegung zeitlich begrenzt ist"[9]).

Als zweite Prämisse, die er theoretische nennt, formuliert er: „Was wie unsere anorganische Welt total und fatal bewegt ist, dessen Sein ist kontingent, nichtaseisch und erschaffen"[10]).

„Die Schlußsätze sind daher völlig verschieden: Thomas schließt auf einen ersten Beweger (erster Weg), kommt im besten Fall zu einem unerzeugten Erzeuger und unbeteilten Beteiler (dritter Weg). Pius XII. schließt auf einen unerschaffenen Schöpfer, ja (wenn auch mit einiger Zurückhaltung) ... auf einen Erschaffer der Welt in der Zeit"[11]).

Ferner behauptet Mitterer, daß es heute nicht mehr angeht, den unbewegten Beweger von Thomas mit dem Schöpfergott zu identifizieren; ersterer sei ein wissenschaftlicher, letzterer ein religiöser Begriff; „wir wollen die Existenz jenes Gottes wissenschaftlich nachweisen, an den wir religiös glauben"[12]). „Und dieser Situation trug der Hl. Vater Rechnung"[13]). Somit muß nach Mitterer die religionswissenschaftliche Prämisse heute lauten: „Das ist der Gott, an den wir Christen glauben"[14]). Es muß dann nach Mitterer als zweiter Schlußsatz folgen: „Also gibt es den Gott, den alle meinen"[15]). Thomas jedoch spreche keinen aus. Zum Abschluß meint Mitterer, daß der Papst mehr als eine bloße Bestätigung des Gottesbeweises will, und dieses Mehr sieht er in dem „Übergang vom Gottesbeweis aus der Weltbewegung, den Thomas für den überzeugenderen hielt, zum Gottesbeweis aus dem Anfang der Welt und ihrer Bewegung"[16]).

In ähnlicher Weise formuliert er den Gottesbeweis an anderer Stelle: „Will man von der Tatsache der Bewegung in einem philosophischen Gedankengang zu Gott gelangen, dann gibt es heute grundsätzlich zwei Wege: der eine ist der des hl. Thomas, der andere der des Papstes ... Pius XII. geht von der breiten empirischen Basis der totalen und fatalen Bewegung der Körperwelt aus. Theoretisch folgert er: Was so bewegt ist, dessen Sein ist kontingent, daher nicht aseisch, sondern von einem Aseischen verursacht, und zwar durch Schöpfung"[17]). Um die etwas sonderbar klingenden Sätze Mitterers zu verstehen, muß man seine Theorie von der „konstitutionellen Bewegung", der Bewegung vom Wesen der Dinge aus, vor Augen halten[18]). Sie macht es ihm unmöglich, einen rationalen Gottesbeweis aus der Tatsache der Bewegung innerhalb der sichbaren Welt zu

[6]) GBB 52 – [7]) AAS, l. c. 31–43 – [8]) GBB 53 – [9]) GBB 55 – [10]) GBB 57 – [11]) l. c. – [12]) l. c. [13]) GBB 58 – [14]) l. c. – [15]) l. c. – [16]) l. c. – [17]) HGB 198 – [18]) KB und KNW (cf. Anm. 1)

führen, wie es Thomas tat. Die Welt ist für ihn ein Organismus, der in wesentlicher, kontinuierlicher Bewegung ist, innerhalb derer es keinen Ansatz zum Aufstieg zu Gott gibt. Erst die Welt als Ganzes, insofern sie der „Fatalität" der Bewegung untersteht (cfr. Entropiesatz) kann nach Mitterer die Basis zu dem Beweis bilden. Vorher ist der Mensch auf Offenbarung und Glauben angewiesen. „Wir mußten nicht erst auf wissenschaftliche Gottesbeweise warten, um Gott zu entdecken. Wir erwarten von ihnen nur die profane Bestätigung unseres religiösen Glaubens"[19]).

III.

Uns kommt es nur auf die Feststellung an, ob die Behauptungen Mitterers mit den Worten des Papstes übereinstimmen. Eine unbefangene Überprüfung der Papstrede kommt zu folgenden Ergebnissen.

1. Der Papst anerkennt die Gottesbeweise des hl. Thomas. In seiner ganzen Rede ist kein Wort enthalten, wodurch er auch nur einen der bekannten fünf Wege des Gottesbeweises abgelehnt oder korrigiert hätte. Im Gegenteil, er bezeichnet sie als „klassisch" und „als ein bequemes und sicheres Itinerarium des Geistes zu Gott"[20]); er zeigt „wie solid und sicher ihr empirisches Fundament ist"[21]), und widerlegt durch seine zahlreichen Hinweise und Folgerungen jene, die meinen, daß die wichtigsten Begriffe, auf denen diese Beweise ruhen (Bewegung, Kausalität, Substanz, Zeit und Raum)[22]), durch die moderne Physik überholt wären. Gerade in dieser Feststellung liegt wohl ein wichtiger „Fingerzeig" des Papstes im Hinblick auf die radikale Modifizierung derselben Begriffe durch Mitterer.

2. Für den Papst behalten also die philosophischen Beweise ihre ursprüngliche Geltung. Aber es interessiert ihn in diesem Zusammenhang nicht ihr philosophischer Teil (d. h. die philosophischen Prämissen und das logische Beweisverfahren), sondern ihre empirischen Grundlagen, und nur diese. Das ist mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit vom Papste gesagt worden („... si tratta dunque qui di scrutare le basi fisiche ... da cui quegli argomenti derivano" AAS, 44, 32). Dies scheint Mitterer auch nicht entgangen zu sein. Trotzdem will er hier wenigstens eine vom Papst angezeigte Richtung erkennen, in der sich eine Revision der zweiten Prämisse (Bewegungssatz!) und damit eine Ablehnung des bekannten philosophischen Beweises denken läßt[23]). Das ist eine willkürliche Behauptung Mitterers. Denn mit der Einschränkung, sich nur mit der empirischen Grundlage des philosophischen Argumentes zu befassen, ist eo ipso die Nichtbeachtung aller philosophischen Prämissen gegeben, wie in der Anerkennung der philosophischen Beweise auch die Anerkennung ihrer Prämissen.

3. Von den fünf Wegen zum Gottesbeweis leitet der Papst über auf die fünf „Seinsmodi" („cinque modi d'essere" AAS, 32), die der ganzen Welt und allen Dingen in ihr eigen sind. Sie wären die empirische Grundlage, von der die fünf Wege des Gottesbeweises ausgehen und auf denen er aufruht[24]). „Darum haben

[19]) GBB 58
[20]) AAS 31 f.: „L'intelletto umano si fa incontro a quella dimostrazione della esistenza di Dio... che a voi è bene nota nella presentazione delle ‚cinque vie', che l'Angelico Dottore San Tommaso offre quasi itinerario spedito e sicuro della mente a Dio".
[21]) AAS 42 – [22]) cf. AAS 32 – [23]) GBB 55
[24]) AAS 32: „Nè vi sono da temere sorprese; la scienza stessa non intende di uscire da quel mondo, che oggi, come ieri, si presenta con quei cinque ‚modi d'essere' donde prende le mosse e il nerbo la dimostrazione filosofica della esistenza di Dio".

wir", sagt der Papst, „aus der Betrachtung der wissenschaftlichen Ergebnisse keine Überraschungen zu befürchten"[25]). Das soll wohl nichts anderes bedeuten, als daß die von den „Alten" festgestellten „Seinsmodi" (jedes Ding ist: mutabile, causans causatum, contingens, compositum et imperfectum, ordinatum ad aliquid; vgl. den Ausgangspunkt der fünf Gottesbeweise bei Thomas I, q. 2, a. 3)[26]) den empirischen Bereich eines Dinges ausschöpfen und ihre Bedeutung auch heute beibehalten haben, so daß die Wissenschaft nur innerhalb ihres Rahmens, nie darüber hinaus forschen und schließen kann und wird. Darum scheut der Papst die Forschung und ihre Ergebnisse nicht; sie können nicht die „fünf Seinsmodi", die wie ein festes Gerüst die endlichen Dinge aufbauen, durchbrechen. Von ihr ist also nur ein Ausbau und eine Festigung des Bekannten, kein Umsturz in der vorliegenden Frage zu erwarten. Dies wiederholt der Papst am Schlusse seiner Rede.

Aus diesen grundlegenden Seinsweisen wählt der Papst die erste und die fünfte aus und weist auf den wertvollen Beitrag, den sie gerade der heutigen Wissenschaft zu verdanken haben[27]).

Mitterer verschweigt vollständig diesen wichtigen Punkt; seine im heraklitischen Sinne bewegte Welt bietet innerhalb ihres Bereiches keinen Ansatz dafür. Statt dessen sagt er: „Der Hl. Vater faßt die empirischen Grundlagen des ersten, dritten und sechsten Gottesbeweises, sowie den Anfang der Bewegung in eine Prämisse zusammen"[28]). Das ist m. E. falsch. Der Hl. Vater faßt weder die genannten „empirischen Grundlagen" zusammen, noch erwähnt er den dritten Gottesbeweis, und noch viel weniger einen sechsten, den Mitterer einer Objektion in C. G. I, c. 13 entnimmt.

Überdies behauptet Mitterer, der Papst gehe von den vier Bewegungskategorien des hl. Thomas aus (lokale, quantitative, qualitative und substanzielle) und dehne sie im Gegensatz zu ihm (der Papst sagt nie „im Gegensatz zum hl. Thomas", sondern „über die Alten hinaus") auch auf die Gestirne aus. Das mag in etwa richtig sein, obwohl von einem „Ausgang" nicht die Rede ist. Aber er übersieht, daß der Papst diese Kategorien im univoken Sinne auch bis „sozusagen" („per così dire" AAS, 36) ins innerste Mark des Stoffes hineinreichen läßt; denn auch der Atomkern ist „mutevole" nach den vier Veränderlichkeitsweisen; Mitterer sieht jedoch sofort die Gefahr, die seiner „konstitutionellen Bewegung" von dieser Seite droht, und schiebt rasch ein neues Begriffspaar ein: eine Grundbewegung, die er auch primäre Bewegung nennt und auf den atomaren Bereich verweist, und eine sekundäre Bewegung, die jene vier Bewegungskategorien darstellen[29]).

Von diesem Unterschied findet sich in der ganzen Papstrede keine Spur. Alles, sowohl die Welt als Ganzes, wie die kleinsten Partikelchen in ihr, ist in gleicher Weise veränderlich (d. h. „mutevole" = veränderlich, nicht „in Bewegung", wie Mitterer übersetzt) und durch die oben genannten fünf Seinsmodi gekennzeichnet, auch der Atomkern. Darum könnte auch allein von ihm aus jeder der fünf Gottes-

[25]) cf. Anm. 24.

[26]) vgl. die Erklärungen hierzu z. B. bei Garrigou-Lagrange, *De Deo uno* Roma-Torino (Marietti) 1950 110 ff.

[27]) AAS 32: „Di questi modi d'essere del mondo che ci circonda... due sono che le scienze moderne hanno meravigliosamente scandagliati, accertati e approfonditi oltre ogni attesa: 1° la mutabilità... 2° l'ordine di finalità... Il contributo così prestato dalle scienze alle due dimostrazioni filosofiche, che su di esse s'imperniano e che costituiscono la prima e la quinta via, è notevolissimo".

[28]) GBB 53 – [29]) HGB 191

beweise ausgehen (cfr. Garrigou Lagrange, De Deo uno. Roma 1950, 111 f.), was bei Mitterer nicht möglich ist. Ebenfalls kann die Atomphysik der Philosophia perennis keine Überraschung hinsichtlich der Geltung der „fünf Seinsmodi" und ihrer Funktionen als Ausgang der fünf Wege zum Gottesbeweis bringen; wohl aber für die Mittererschе Theorie, die auf deren Forschung ausschauen muß, um wenigstens einen Ansatz zu einem rationalen Gottesbeweis zu finden.

4. Sodann ist festzuhalten, daß der Papst im ersten Seinsmodus („Veränderlichkeit") die Tatsache der Veränderlichkeit von der Richtung, die die Veränderungen nehmen, unterscheidet[30]). Erstere bietet dem Papste in ihrer „Fülle, Weite und sozusagen (‚per così dire') Totalität"[31]) ein „validissimo sussidio al ragionamento filosofico"; und welches „ragionamento" er meint, präzisiert er am Schluß seiner Rede: „... jener Beweis, von dem aus man auf das von Natur aus unveränderliche Ens a se schließt"[32]). Also nicht Revision oder Substituierung, sondern bessere, tiefere Fundierung der „prima via" ist nach dem Papste das Ergebnis der Wissenschaft.

Anders die Richtung der Veränderung. Aus ihr berechnet die Physik den Anfang und das Ende dieses Universums. Dazu sagt der Papst zweierlei: erstens bestätige dieses Ergebnis durch den Aufweis der Kontingenz dieser Welt die Grundlage des bekannten Gottesbeweises; zweitens liefere es darüber hinaus einen größtenteils neuen Beweis („Soweit die Richtung der Umwandlungen sichergestellt ist, scheint sie den Wert einer einfachen Bestätigung zu übersteigen und beinahe („quasi") die Struktur und den Rang eines physischen, zum guten Teil neuen Beweises zu haben"[33]). Dieser neue Gottesbeweis ist also nach den Worten des Papstes ein naturwissenschaftlicher Beweis, und darum vom philosophischen zu unterscheiden, ist ihm nicht gleichwertig, bestätigt nur die Kontingenz des Universums („confermando con la concretezza propria delle prove fisiche la contingenza dell'universo ...")[34]), und über die Kontingenz hinaus auch die auf ihr basierte Deduktion, daß allem Anschein nach um jene Zeit (vor fünf Milliarden Jahren) die Welt erschaffen sei („confermando ... la fondata deduzione che verso quell'epoca il cosmo sia uscito dalla mano del Creatore")[35]). Es ist somit klar gesagt, daß durch den Hinweis auf das physische Argument keiner der philosophischen Gottesbeweise entkräftet ist.

Mitterer kennt dagegen zwar den Unterschied, den der Papst zwischen Tatsache und Richtung der Bewegung macht, vermengt aber beide Momente zu dem einen Satz: „Die Bewegung ist nach dem Papst total und fatal"[36]). Das sagt der Papst nicht; und hier liegt auch der Grundirrtum Mitterers. Für den Papst ist die Veränderung („mutazione", nicht „mozione"!) ein Faktum, dessen „Weite und sozusagen (per così dire!) Totalität" er hervorheben will[37]). Mitterer übersetzt „mutazione" mit Bewegung, streicht die einschränkende Partikel, ändert den Wortsinn und hat so seine totale Bewegung, die „konstitutionelle Bewegung", durch den Papst bestätigt!

Von dieser Bewegung behauptet er dann, daß sie „fatal" wäre. Aber auch diese Bezeichnung entspricht nicht den Worten des Papstes. Der Papst nennt niemals

[30]) AAS 33: „Ci restringeremo prima al fatto delle mutazioni, rilevandone principalmente l'ampiezza, la vastità e, per così dire, la totalità che la fisica moderna riscontra nel cosmo inanimato; quindi Ci soffermeremo sul significato della loro direzione".
[31]) cf. Anm. 30
[32]) AAS 42: „essa (la scienza) ha allargato e approfondito considerevolmente il fondamento empirico su cui quell'argomento si basa (i. e. desunto della mutabilità), e dal quale si conclude alla esistenza di un Ens a se, per sua natura immutabile".
[33]) AAS 33; cf. ib. 42 – [34]) AAS 42 – [35]) l. c. – [36]) HGB 198 et passim – [37]) cf. Anm. 30

die Bewegung bzw. Veränderung „fatal", sondern nur deren Ende[38]). Auf das fatale Ende alles Werdens und Wandelns stützt der Papst den physischen Beweis, und da dieses von der Wissenschaft nicht demonstrativ bewiesen ist, gilt ihm auch der daraus folgende Beweis nur als probabel[39]). Die „Totalität" dagegen, die er rein extensiv faßt (d. h. alle Körper bis zum Atomkern sind veränderlich), läßt er nicht in den Bereich des physischen Beweises treten, sondern spricht sie an als Bestätigung der empirischen Grundlage des philosophischen Beweises (der „prima via").

Mitterer ignoriert dagegen die vom Papste erfolgte verschiedene Zuweisung der Begriffe „Totalität" und „Fatalität"; er verbindet sie und schreibt beide seinem Bewegungsbegriff zu. Die Bewegung wird also „total", weil sie zum Wesen aller Körper gehört (extensiv = intensiv!), und weil diese „totale" Bewegung an sich kein Ende und keinen Anfang besagt, wird sie „fatal", d. h. durch den Entropiesatz, determiniert. Auf diese Weise verschiebt Mitterer die vom Papste angeführten Termini, läßt alles beiseite, was auf den ersten philosophischen Beweis von ihm appliziert wird, und erhebt den „neuen" Beweis zum einzigen vom Papst vorgelegten Gottesbeweis. Dabei erwähnt er allerdings nicht, daß der Papst hier von einem „physischen", nur probablen Beweis spricht. Zwar versucht Mitterer in einer Synthese daraus ein philosophisches Argument zu machen, das wirklich Gottes Dasein und Schöpfertum erschließen soll. Doch ist unverkennbar, daß im Mittererschen Beweis die Schlußfolgerung mehr aus der „Fatalität der Bewegung" als aus der „Totalität" derselben gezogen wird, wie wir noch sehen werden. Und da erstere auch nach ihm noch eingehenderer Forschung bedarf, mithin noch nicht allseits gesichert ist, letztere jedoch, soweit sie von Mitterer definiert wird, weder innerlich noch äußerlich einen Ansatz zum Gottesbeweis bietet[40]), kann die Konklusion nicht über die Grenzen der Probabilität hinausgehen. Diese Konstruktion wird dem Papst zugeschrieben und behauptet, er habe an die Stelle der bisherigen „unhaltbaren Gottesbeweise" einen neuen, zeitgemäßeren gesetzt. Der Papst würde also hier zurücknehmen, was er eingangs als „sicheren Wegweiser" („itinerario") bezeichnete und an dessen Stelle einen „probablen Wegweiser" den Theologen vorsetzen!

5. Der Papst macht einen Unterschied zwischen der Schöpfung als solche („la semplice creazione") und der Schöpfung in der Zeit („creazione nel tempo")[41]). Für beide bietet das physische Argument für ihn keinen absoluten Beweis. Und das nicht nur deshalb, weil die Wissenschaft noch in vielen Fragen, die diesen Beweis betreffen, nur Hypothesen und Theorien bieten, sondern auch nach eingehender, sicherer Kenntnis der Sachverhalte nur bis zur Aufstellung einer Basis zu einem Beweise, der an sich außerhalb der ihr eigenen Sphäre steht, gelangen kann[42]). Also auch hier eine scharfe Scheidung zwischen dem empirischen und dem

[38]) AAS 37: „Questo fatale destino..." ib. 42: „...ha intravisto il termine fatale". – [39]) AAS 41
[40]) vgl. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen* (Herder, Wien 1947) 36 ff. Derselbe, *Schöpfung oder Entwicklung der Welt – eine Alternative*, in Wissenschaft und Weltbild 3 (1950) 296: „Wer naturwissenschaftlich die Entwicklung annimmt, mag sich auf dieser Linie für die Unerschaffenheit der Welt, für die Schöpfung der Welt durch Gott, für die Entwicklung der Welt aus Gott oder was immer entscheiden, aber er kann sich nicht darauf berufen, daß die naturwissenschaftliche Annahme der Entwicklung die theologische Annahme der Schöpfung ausschließe". – Also „theologische Annahme", keine „Beweise". – [41]) AAS 41
[42]) 1. c.: „I fatti fin qui accertati non sono argomento di prova assoluta"... „I fatti pertinenti alle scienze naturali, a cui Ci siamo riferiti, attendono ancora maggiori indagini e conferme, e le teorie fondate su di essi abbisognano di nuovi sviluppi e prove, per offrire una base sicura ad un'argomentazione, che per sè è fuori della sfera propria delle scienze naturali".

spekulativen Teil des Argumentes. Absolute Beweise liefern nach dem Papste: für die Tatsache der Schöpfung als solche die Metaphysik und die Offenbarung, für die Erschaffung der Welt in der Zeit nur die Offenbarung. Damit hat er das ausgesprochen, was der hl. Thomas ausführlich in S. theol. I, q. 45, a. 1 („necesse est dicere, omne quod quocumque modo est, a Deo esse") und I, q. 46, a. 2 nachweist („Dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest"). Der Papst stimmt also mit Thomas in der Behauptung überein, daß die T a t s a c h e der Schöpfung sowohl demonstrativ wie durch die Offenbarung bewiesen wird, daß aber die Schöpfung i n d e r Z e i t nur durch die Offenbarung absolut sichergestellt ist. Mitterer ist jedoch anderer Meinung. Er sagt: „Thomas nahm natürlich auf Grund der Offenbarung Anfang und Ende an, gestand aber, daß sich das wissenschaftlich nicht beweisen lasse, sondern wie ein Mysterium geglaubt werden müsse"[43]) (Thomas verweist auf I, q. 32, a. 1: mysterium Trinitatis). Heute sei die Lage anders; denn es läßt sich wissenschaftlich „das erweisen, dessen Beweisbarkeit Thomas kategorisch bestritt, der Anfang der Welt und der Weltbewegung"[44]). „Aber Thomas konnte ihn (den Beweis) nicht führen, weil alle Voraussetzungen dafür fehlten, während der Papst diese Voraussetzungen heute immer mehr, wenn auch noch nicht endgültig, gegeben sieht"[45]). Wie man sieht, hat Mitterer den hl. Thomas anders verstanden als der Papst und die Lehre des letzteren nicht genau wiedergegeben.

IV.

Diese fünf Vorbemerkungen vorausgesetzt, wenden wir uns nun dem von Mitterer aufgestellten Gottesbeweis zu. Wir wiederholen, daß Mitterer behauptet, der Papst habe den Gottesbeweis des hl. Thomas einer Revision unterzogen[46]), ihn auf neue Basis gestellt und neu formuliert. Wir wissen jetzt, daß dies nicht zutrifft, und wissen auch, warum es nicht zutrifft. Zu Mitterers Beweisführung ist jedoch noch manches zu sagen, selbst wenn einiges der Klarheit wegen wiederholt werden muß.

1. Die erste Prämisse Mitterers entspricht weder dem Wortlaut noch dem Sinn der päpstlichen Worte; das haben wir im wesentlichen schon gesehen (vgl. n. 4). Der Papst spricht nicht von der „totalen" Bewegung, und auch nicht von der „fatalen" Bewegung. Er erwähnt die „sogenannte Totalität" der Bewegungstatsache im extensiven Sinne, wie aus den Beiwörtern „ampiezza, vastità", und noch mehr aus den darauf folgenden Ausführungen selbst ersichtlich ist; und auch dieses schränkt er durch das Beiwort „per così dire" ein. Mitterer streicht diese Einschränkung, gibt dem Wort einen mehr intensiven Sinn und appliziert es auf seine „konstitutionelle Bewegung": es gibt nichts, was nicht in Bewegung ist, ja was selbst Bewegung ist. Ähnliches macht er mit einem anderen Papstwort. Der Papst wendet ein bekanntes Wort Heraklits im einschränkenden, vergleichenden Sinne: „quasi confermando ... la teoria di Eraclito: ‚tutto scorre' πάντα ῥεῖ"[47]). Auch hier streicht Mitterer das „quasi" (beinahe, fast!), gibt dem Satz so eine absolute Bedeutung und behauptet: „Der Papst faßt die Tatsache der totalen Bewegung mit einem bekannten Wort Heraklits zusammen: ‚Alles ist im Fluß' " und fährt dann fort: „Heraklit hat im empirischen recht behalten: die Welt ist

[43]) GBB 50 – [44]) GBB 55 – [45]) GBB 59 – [46]) HGB 186 – [47]) AAS 34

total bewegt"[48]). Und doch soll die Einschränkung durch den Papst den Relativismus verhüten und den Substanzcharakter der Materie bewahren. Nach Mitterer ist jedoch „kein Punkt ausgezeichnet, gegenüber den anderen absolut ruhend zu sein. Es ist vielmehr eine Bewegung aller gegen alle"[49]).

Gleichermaßen spricht der Papst nur vom „fatalen Terminus" (termino fatale) der Umwandlungen. Letztere sind ihm nicht fatal, da sie ja der jedem Sein eigenen Betätigungsausdruck, also Aktualität, Vollkommenheit, nicht trübes Schicksal sind. Wohl aber ist das Ende, das die energetischen Umwandlungsprozesse der Materie trotz aller retardierenden Reaktionen finden, ein „fatales", schicksalhaftes, weil es die Aufhebung des Potentialgefälles der Energie und damit das Ende aller Bewegung bedeutet. Mit diesem Endzustand ist natürlich nicht die Materie aufgehoben. Nach Mitterer müßte sie es; denn wenn das Wesen des Dinges (die konstitutionelle Bewegung) verschwindet, hört auch das ganze Ding auf; Akzidenzien können für sich nicht bestehen. Das liegt aber weder im Entropiegesetz noch in den Worten des Papstes.

Mitterer ist jedoch von seinem System aus gezwungen, die „Fatalität" auf die Bewegung selbst anzuwenden; denn nur so kann er die Kontingenz seiner konstitutionellen Bewegung retten. Letztere besagt nämlich an sich weder ein Ende noch einen Anfang. Sie schließt innere und äußere „Beweger" aus, sagt Mitterer. Somit kann man von ihr aus keinen rationalen Gottesbeweis führen[50]). Ebensowenig von der Materie aus, die ebenfalls nach ihm wesentlich Bewegung ist. Erst die wissenschaftlich erwiesene „Richtung" der Bewegung gibt den erwünschten Ansatz dazu. – Mitterer spricht daher oft von notwendiger Änderung der metaphysischen Beweisführung infolge des veränderten Weltbildes, d. h. infolge seines konstruierten Systems, nicht aber infolge sachlicher Gründe. – Sie (die Bewegung) zeigt nach Mitterers Auslegung das Mißgeschick („Fatalität") allen körperlichen Seins, sein verhängnisvolles schicksalhaftes Werden und letales Abrollen. Daraus würde approximativ Anfang und Ende der Welt errechnet. Und hier allein wäre der Ansatz zum obigen Beweisverfahren, nicht aber in der von Thomas und, wie wir sahen, auch von Pius XII. verstandenen Bewegung. Nun wird aber die „Fatalität", soweit sie zur statistischen Berechnung des Weltanfangs dient, bloß als wahrscheinlich aufgezeigt, da sie sich nur auf unsere materielle Welt, nicht aber auf das materielle Sein als solches bezieht. (Letzteres kann nur metaphysisch erschlossen werden.) Somit ist die erste Prämisse Mitterers, soweit er den Nachdruck auf die Fatalität legt, nur wahrscheinlich sicher.

Sein Fehler liegt darin, daß er, wie schon gesagt, den vom Papst bestätigten und nicht weiter berührten metaphysischen Gottesbeweis aus der T a t s a c h e der Bewegung irrtümlicherweise mit dem vom Papst aufgezeigten naturwissenschaftlichen Beweis aus der R i c h t u n g der Bewegung auf ein fatales Ende hin vermengt und als einen einzigen Beweis betrachtet. Der Papst hat exakt nicht von der fatalen Bewegung, sondern von dem fatalen Ende der Bewegung gesprochen und beide Beweise klar geschieden.

2. Die zweite Prämisse im Argument Mitterers hat theoretischen (= philosophischen) Charakter. Zu ihr müssen wir folgendes bemerken:

[48]) HGB 191; cf. GBB 54; KNW 177: „Er (der Papst) schildert dann diese totale Bewegtheit drastisch und faßt das Ergebnis ausdrücklich in die Worte Heraklits zusammen: ‚Alles ist im Fluß'. Als Resultat seiner weltbildvergleichenden Betrachtung bucht er also gegen die ‚primitive Erfahrung der Alten' und gegen deren Meinung die Tatsache, daß Heraklit gegen sie Recht behalten hat".

[49]) GBB 52 – [50]) cf. Anm. 40

Mitterer räumt einmal[51]) ein, daß der Papst die philosophische Beweisführung keiner Revision unterziehen wolle; sagt jedoch: „trotzdem machen seine (des Papstes) Darlegungen die Richtung deutlich, in der sich nach ihm eine Revision der zweiten Prämisse (d. i. des Bewegungssatzes) denken läßt". Und nicht lange danach behauptet er: „Nun hat aber der Hl. Vater den Gottesbeweis einer Revision unterzogen"[52]). Mitterer neigt hier zur Übertreibung. Wie man sieht, geht es ihm sehr um diese Revision. Das bezeugen fast alle seine Schriften. Wie er sich aber diese Revision vorstellt, zeigt seine oben formulierte zweite Prämisse. Sie wird „im Sinne des Papstes" an die Stelle des „Bewegungssatzes" des hl. Thomas gesetzt. Kein Zweifel, daß hierdurch die „prima via" eine radikale „Revision" erhält. Allerdings nur von Mitterer. Was bewog Mitterer zu dieser neuen Formulierung, die in der Papstrede nicht vorhanden ist? Er spricht von „Fingerzeigen des Papstes". Und einer der wichtigsten bestünde in einer angeblichen Unterlassung in der päpstlichen Formulierung des Gottesbeweises! Mitterer sagt nämlich: Der Hl. Vater übergeht „die drei grundlegenden Voraussetzungen des hl. Thomas: Bewegungssatz, Bewegerreihe und deren Endlichkeit"[53]). Und an anderer Stelle: „Noch eindrucksvoller ist ein zweiter Fingerzeig. Pius XII. hat den Bewegungssatz ... bei seiner Formulierung des Gottesbeweises aus der Bewegung auch nicht als Prämisse verwendet"[54]).

Dazu muß bemerkt werden: Erstens müßte Mitterer aufzeigen, wo der vom Papst formulierte Gottesbeweis aus der Bewegung steht; er kommt über „Fingerzeige" des Papstes nicht hinaus. Faktisch ist nur die Rede von einem probablen naturwissenschaftlichen Beweis aus der „Richtung der Bewegung" (Entropie). Zweitens fragen wir: warum Mitterer den Passus der Papstrede ignoriert, worin Pius XII. eine Betrachtung des philosophischen Gottesbeweises ausdrücklich ausschließt? Drittens bleibt in der ganzen Behauptung Mitterers die Tatsache unberücksichtigt und auch unerklärlich, wieso der Papst wiederholt betont, daß die Grundlage des Gottesbeweises des hl. Thomas aus der Bewegung durch die Ergebnisse der Naturwissenschaft fester denn je begründet sei.

Es ist also folgerichtig, daß der Papst die philosophische Prämisse nicht erwähnt; er hatte keine Absicht, darauf einzugehen und hat dies unmißverständlich ausgesprochen. Nur in dem Falle, daß er den philosophischen Gottesbeweis revidieren wollte und dabei die eben betonte Unterlassung begangen hätte, wäre der Einwand Mitterers mit seinen zahllosen Schlußfolgerungen berechtigt. So aber muß sein ganzer auf diese fiktive „Unterlassung" gegründeter Bau als das bezeichnet werden, was er selbst einmal davon sagt[55]): er ist erdacht! Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß Mitterer hier einem argen Mißverständnis zum Opfer gefallen ist; er hat Aussagen, die der Papst aus der Tatsache der Veränderlichkeit machte und als Bestätigung der „prima via" ansah, mit den Aussagen vermengt, die der Papst aus der Richtung der Energieumwandlungen zog und von einem anderen „zum großen Teil neuen Argument"[56]), das er physisches nannte und dem er nur Probabilität zuerkannte, aussagte. In diesem Sinne sind auch die Schlüsse, die Mitterer in dieser Prämisse einschließt, zu verstehen.

Mitterer sagt nämlich: „Was ... total und fatal bewegt ist, dessen Sein ist kontingent, nichtaseisch und erschaffen." Es scheint, als wenn für Mitterer die drei letzten Begriffe identisch wären; und doch liegt eine ganze Philosophie zwischen ihnen. Zunächst sei nochmals daran erinnert, daß der Papst „Totalität" und

[51]) GBB 55 – [52]) HGB 186 – [53]) GBB 55 – [54]) HGB 186 – [55]) cf. GBB 55

[56]) AAS 33: „...perchè la direzione... Ci sembra che... consegua quasi la struttura e il grado di argomento fisico per gran parte nuovo..."

„Fatalität" trennt, und daß aus der „sogenannten Totalität" der Veränderungen für ihn die Bestätigung des Fundamentes folgt, von dem aus die „prima via" zum unveränderlichen Gott, „per sua natura immutabile"[57]), „Colui che tutto muove"[58]), aufsteigt, während er aus dem „fatalen Ende" aller Veränderungen die Kontingenz der Welt folgert. Dieses Verfahren ist als Entropiebeweis bekannt. Das Neue, von dem der Papst spricht, ist die wissenschaftliche Bestimmung des Anfangs der Welt, von dem es bis jetzt hieß, daß er nur durch die Offenbarung gewiß wäre (vgl. Thomas I, q. 46, a. 2). Nun ist aber folgendes zu beachten. Die Kontingenz, die aus dem Entropiegesetz gefolgert wird, gilt für den Bereich, aus dem und innerhalb dem sie gefolgert wird. (latius quam praemissae conclusio non valet). Das Entropiegesetz gilt aber nur für die uns bekannte jetzige Welt; es besagt nichts über die Materie selbst und ihre zeitliche Dauer. Also ist damit auch nur die Kontingenz dieser energetischen Welt erwiesen. Der Entropiebeweis ist kein stringenter Beweis.

Nun hat die Wissenschaft den ungefähren Anfang dieser Welt errechnet (etwa 5 Milliarden Jahre). Sie soll zu jener Zeit nach der Theorie von Le Maître durch Explosion eines Uratoms entstanden sein. Demnach wäre die Bildung der heutigen Welt in der Zeit wissenschaftlich erhärtet. Aber damit wissen wir noch nicht, ob dies für die ganze Welt, also auch für den Stoff, aus dem das Uratom gebildet wurde, das materielle Sein als solches, gilt. Die Wissenschaft kann darüber kaum etwas aussagen. So schreibt z. B. F. Kahn (Das Atom, Zürich 1949, S. 91): „Wir können annehmen, daß die Sternenwelt, die wir als Summe von Spiralnebeln sehen, nicht das vollständige ‚Universum' ist, sondern daß die Explosion jener Kernwolke, die unsere Sternenwelt schuf, ein lokales Ereignis im Rahmen einer größeren Raumwelt war. Welches diese größere supergalaktische Welt sein mag, ... entzieht sich unseren Vorstellungen." Somit enthält der Schluß aus der wissenschaftlichen Zeitbestimmung auf die „Erschaffung" der Welt in der fraglichen Zeit einmal nur die Wahrscheinlichkeit, daß sie v i e l l e i c h t um diese Zeit ihr Dasein empfing, und dann eine große Unsicherheit, ob de facto um jene Zeit das ganze Universum, die ganze Materie aus dem Nichts ins Dasein trat. Mitterer möchte dies behaupten. Der Papst ist viel vorsichtiger. Er zitiert[59]) Sir Edmund Whittaker (Space and Spirit, 1946, S. 118–119): „Diese verschiedenen Berechnungen konvergieren in dem Ergebnis, daß es vor etwa einer bis zehn Milliarden Jahren eine Zeit gab, in der der Kosmos, falls er schon existierte, in einer Gestalt existierte, die total verschieden war von jedem uns bekannten Ding, so daß dieser Zeitpunkt die letzte Grenze unserer Wissenschaft darstellt. Vielleicht können wir ohne Bedenken auf ihn den Schöpfungsakt beziehen." Also in jeder Weise nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Mehr kann die Wissenschaft nicht liefern[60]).

Um aus dieser Wahrscheinlichkeit zur Nichtaseität der Materie zu kommen, bedarf es noch eines besonderen rationalen Beweisverfahrens, auf das der Papst ausdrücklich aufmerksam macht[61]). Denn es gibt auch heute noch Vertreter eines ewigen, durch Zufall sich wandelnden Stoffes[62]). Der weitere Aufstieg von da zum Dasein eines Schöpfers kann nur mit Hilfe des metaphysischen Beweisverfahrens geführt werden, das nach dem Papst absolut schließt. Jedoch der

---

[57]) AAS 42 – [58]) AAS 33 – [59]) AAS 41 –

[60]) AAS 40: „... come mai la materia è venuta in un simile stato... e che cosa l'ha preceduta. In vano si attenderebbe una risposta dalla scienza naturale, la quale anzi dichiara lealmente di trovarsi dinanzi ad un enigma insolubile".

[61]) AAS l. c. – [62]) AAS 34 s.

Schluß auf den in der Zeit schaffenden Schöpfer, der zu jener Zeit vor etwa 5 Milliarden Jahren unser Universum aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, muß sich an die wissenschaftlichen Ergebnisse halten und kann nicht mehr beweisen als jene, nämlich die bloße Wahrscheinlichkeit, nicht aber die absolute Gewißheit. Diese bringt uns nur die Offenbarung[63]).
Mitterer begeht hier wieder eine Verwechselung: er unterscheidet nicht exakt zwischen dem Beweis auf die Existenz eines Schöpfers und dem Beweis auf die Erschaffung der Welt in der Zeit (vgl. oben III, nr. 5). Der erstere ist mit dem metaphysischen Gottesbeweis des hl. Thomas gegeben, letzterer hat nur Wahrscheinlichkeitswert. Da Mitterer sich nur auf die Naturwissenschaft zu stützen sucht, geht auch sein Gottesbeweis nicht über die Grenze der Wahrscheinlichkeit hinaus. Somit hätten wir bis heute keinen gültigen und sicheren Gottesbeweis (vgl. dagegen: Röm 1,10; das Vaticanum Denz. 1806; Pius X, Denz. 2145).
3. Rückschauend erweist sich die zweite Prämisse Mitterers als ein sehr komplexes Gefüge: Aus der „sekundären" Bewegung, wie Mitterer die vier Bewegungskategorien nennt, kann man nur auf die „primäre" Bewegung schließen. Diese primäre oder „totale" Bewegung bietet keinen Anhaltspunkt zum Gottesbeweis. Es muß die „Fatalität" derselben als Folge des Entropiegesetzes hinzukommen. Diese ist aber erst durch die neuere Naturwissenschaft erwiesen. Also war vorher ein Gottesbeweis nicht möglich (oder die Menschen hatten eine andere Geistesstruktur bzw. das „ens in quantum ens" ist nicht Formalobjekt unseres Intellekts). Vielleicht wären die Heiden doch entgegen St. Paulus „excusabiles" (Röm 1)? Und auch heute könnten ihn nur die Naturkundigen führen. Die Welt ist danach vor etwa 5 Milliarden Jahren entstanden, war also einmal nicht da. Was aber einmal nicht war und nun ist, ist nicht notwendig, ist kontingent. Also ist die Welt kontingent. Kontingente Dinge, die sein und nicht sein können, sind nicht „aseisch". Also ist die heutige Welt nicht aseisch. Also verlangt sie zu ihrem Dasein eine Ursache, die außerhalb von ihr existiert. Mitterer schließt sofort auf „erschaffen". Das ist ein Kurzschluß. Denn diese postulierte Ursache kann die Welt u. a. aus dem Nichts erschaffen, oder aus vorhandener Materie bilden oder auch aus sich emanieren etc.[64]). Um zum Schöpfer aus dem Nichts zu kommen, muß entweder feststehen, daß unsere Welt tatsächlich die einzige ist, die existiert und keine Materie vorher da war, aus der sie gebildet wäre, oder man muß die Stufenleiter der endlichen Ursachen (bzw. der „Bewegerreihe"!) bei der Kontingenz ansetzen, wie Thomas es vorgemacht hat, und auf ihr zum allgemein gültigen Schluß gelangen. Die erste Alternative ist von der Wissenschaft unbeweisbar. Der Papst, der sich sehr eingehend mit diesem Problem befaßt, sagt: „Invano si attende una risposta dalla scienza naturale la quale anzi dichiara lealmente di trovarsi dinanzi ad un enigma insolubile." Also bleibt nur die andere Alternative. Nur der Geist kann durch die „meditazione filosofica"[65]) den Kreislauf einer ewigen sich selbst zeugenden Materie durchbrechen, ihren geschöpflichen Charakter erkennen und zu ihrem Schöpfer aufsteigen. Vom Schöpfer aus kann dann die wissenschaftliche Feststellung vom Entstehen der Welt vor circa 5 Milliarden Jahren als ihre probable Erschaffung zu dieser Zeit zugelassen werden. Ausschlaggebend bleibt aber für diesen Punkt die Offenbarung.

4. In der Konklusion schließt Mitterer „mit" Pius XII. auf einen unerschaffenen Schöpfer: „Also gibt es den Gott, an den wir Christen glauben"[66]). So gefaßt sagt diese Schlußfolgerung mehr als die Prämissen enthalten, schließt also nicht.

[63]) AAS 41 – [64]) cf. Anm. 40 – [65]) AAS 40 – [66]) GBB 58

Mitterer kann höchstens sagen: also gibt es anscheinend einen Schöpfer unserer bekannten Welt, wie etwa eine Statue auch einen „Schöpfer" hat. Dabei bleibt es dahingestellt, ob dieser Schöpfer ein Demiurg ist oder etwas anderes im Sinne des „neutralen" Schöpfungsbegriffes. Der Möglichkeiten gibt es da noch viele. Erst die Aufgabe des Kurzschlusses in der zweiten Prämisse und die Einschaltung des metaphysischen Beweisverfahrens zwischen die erwiesene Kontingenz und das erschaffene Sein, auf das der Papst verschiedentlich hinweist, führt zu dem ungeschaffenen Schöpfer alles Seins. So richtig gestellt, besteht kein Gegensatz zwischen Pius XII. und Thomas von Aquin, wie er künstlich mit der von Mitterer angewandten eigentümlichen Terminologie konstruiert wird, wohl aber zwischen den sachlich klaren Darlegungen des Papstes und deren Interpretation durch Mitterer.

Wie sehr Mitterer den Papst mißverstanden hat, zeigt seine Zusammenfassung am Schluß seines Artikels: „Dem Hl. Vater scheint, daß seine Darlegungen nicht bloß eine Bestätigung des Gottesbeweises aus der Bewegung (sic! also doch „Bestätigung", keine „Revision"!) seien, sondern teilweise mehr. Welches ist dieses mehr? Ausdrücklich nennt er den Nachweis des Schöpfers aus der Fatalität der Bewegungsrichtung, ja des Erschaffens in der Zeit aus dem Anfang der Welt. Das ist der Übergang vom Gottesbeweis aus der Weltbewegung, den Thomas für den überzeugenderen hielt, zum Gottesbeweis aus dem Anfang der Welt und ihrer Bewegung"[67]).

Tatsächlich hat aber der Papst in der „Fatalität" einen bloß naturwissenschaftlichen Beweis gesehen und aus ihm erstens die Kontingenz unserer Welt gefolgert (der bekannte Entropiebeweis), in der er die Bestätigung der Prämisse vom metaphysischen Gottesbeweis gesehen hatte, und zweitens – und das ist das Neue! – auf die Probabilität einer Erschaffung der Welt in der Zeit geschlossen. Ein Übergang von den klassischen Gottesbeweisen aus der Bewegung zum Gottesbeweis, der aus der Fatalität der „konstitutionell" bewegten Welt auf ihren Schöpfer schließt, besteht schon deshalb nicht, als der Anfang der Welt von der Wissenschaft mit Hilfe der innerweltlichen kausalen Vorgänge erschlossen wird, und Pius XII. diese innerweltliche Kausalreihe über die derzeitige Welt bis zum Schöpfer führte bzw. ihre Fortführung auf die metaphysischen Beweise verwies. Mitterer verweist auf den angeblichen Gegensatz in der Schlußfolgerung zwischen Thomas und dem Papst. Der erstere würde nur auf einen wissenschaftlichen, letzterer auf einen religiösen Gottesbegriff schließen. Auch dieser Unterschied findet in der Papstrede keinen Halt. Er folgt nur aus dem System Mitterers, innerhalb dessen es keinen Ansatz zum rationalen Aufstieg zu Gott gibt, weshalb das wenige, das die Naturwissenschaft als probabel beiträgt, durch die Offenbarung ergänzt werden muß, um überhaupt schlüssig zu sein. Dagegen sagt der Papst, daß es derselbe Schöpfer ist, den in einträchtiger Zusammenarbeit Naturwissenschaft, Philosophie und Offenbarung nachweisen, da „alle drei Werkzeuge derselben Wahrheit, Strahlen derselben Sonne sind"[68]).

V.

Zum Schluß möge noch ein kurzer Blick auf die Behandlung des sogenannten Bewegungssatzes durch Mitterer geworfen werden. Mitterer kämpft seit Jahren um dessen Beseitigung; denn mit ihm steht und fällt sein System. Nun will er in der Nichtnennung desselben durch den Papst einen wichtigen „Fingerzeig"

[67]) GBB 58 – [68]) AAS 43

sehen, daß er nicht zu den „von der Kirche gesetzlich geschützten metaphysischen Grundsätzen“[69]) gehört, nicht mehr „als unveräußerlicher Satz christlicher Philosophie“ zu gelten hat, und daß damit „gewissenhaften Gelehrten, die sich von der Gültigkeit des Bewegungssatzes nicht überzeugen können, die Besorgnis abgenommen ist, als ob damit ein Gottesbeweis aus der Bewegung unmöglich würde“[70]). Wir haben unserer Zielsetzung entsprechend nicht vor, über die Geltung dieses Satzes zu diskutieren (vgl. G. Pfaffenwimmer 1. c.). Uns interessiert nur, ob der Papst wirklich gezeigt habe, man könne einen Gottesbeweis aus der Bewegung bilden, ohne den genannten Satz zu benutzen.

Die Antwort ist nach all dem bisher Gesagten einfach: Der Papst hat überhaupt keine Stellung zu dem Satz genommen. Noch viel weniger hat er, weder direkt noch indirekt, gezeigt, wie man einen Gottesbeweis aus der Bewegung ohne ihn bilden kann. Wir wiederholen: Der Papst befaßte sich nur mit der empirischen Grundlage des philosophischen Beweises, die er durch die moderne Wissenschaft bestätigt, erweitert und vertieft fand; soweit er auf den philosophischen Beweis selbst, in dem jener beanstandete Satz sich befindet, zu sprechen kam, hat er nirgends von einer Revision, einer Modifizierung oder Ablehnung auch nur eine Andeutung gemacht. Im Gegenteil, er bezeichnet ihn als den „sicheren und bequemen Reiseweg des Geistes zu Gott“ und als „hinreichendes Argument für den Erweis des Daseins Gottes“. Im naturwissenschaftlichen Beweis, dem einzigen, den der Papst in seinen Grundlinien zeichnete, konnte er kraft der Natur eines solchen Beweisverfahrens nicht genannt werden. Sollte aber Mitterer sich dennoch darauf berufen, dann verkennt er das Wesen und die Reichweite desselben, verkennt aber auch die unmißverständlichen Worte des Papstes, die auf eine Fortführung bzw. Ergänzung dieses Beweises durch die Ratio hinweisen. Wie sich Mitterer aus diesem Dilemma durch eine Verquickung dieses Argumentes mit dem philosophischen zu retten sucht, wurde oben gezeigt. Für uns ist die Feststellung entscheidend, daß der Papst gar keinen Grund hatte, den Bewegungssatz zu erwähnen, noch auch einen Ansatz zu einem Gottesbeweis ohne diesen Satz aufzuzeigen. Die gegenteilige Annahme beruht auf einem der vielen Mißverständnisse Mitterers. Deshalb sind auch die vielen Fingerzeige, die Mitterer in seiner Arbeit ausgiebig anführt, ohne jedwede sachliche Grundlage. Der hinreichende Grund für sie ist wenigstens in der Papstrede sachlich nicht vorhanden. Ähnliches gilt von der sogenannten „konstitutionellen“ Bewegung, auf die Mitterer sein ganzes System, das „neue Weltbild“, aufbaut. Er schreibt: „Wenn der Hl. Vater viertens darauf hinweist, daß die Welt im innersten Mark bewegt sei, so trifft er damit den Kern der Sache“[71]); d. h. der Körper soll, wie aus den weiteren Erklärungen Mitterers ersichtlich ist, auch nach der Meinung des Papstes in seinem Wesen aktuell in Bewegung sein. Das Zitat stimmt nicht mit dem Text überein. Der Papst sagt wörtlich: „Die anorganische Materie ist, sozusagen im innersten Mark, mit dem Merkmal der Veränderlichkeit versehen, und daher verlangt ihr Sein und Bestehen eine vollständig verschiedene und der Natur nach unveränderliche Wirklichkeit“[72]). Dieser von Mitterer als grundlegend für seine Theorie und als Bestätigung derselben durch den Papst angesehene und zitierte Satz sagt nur, daß die Materie bis zu den kleinsten Partikeln veränderlich, nicht aber „in Bewegung“ ist. Aber die stillschweigende Umwandlung der Veränderlichkeit in aktuelle Bewegung, ihre fast anmutende Identifizierung, nimmt bei Mitterer nicht wunder, da in seinem System die Potentialität aus den Dingen

[69]) HGB 185 – [70]) HGB 186 – [71]) HGB 191 – [72]) AAS 36

beseitigt ist. Mehr zu sagen erübrigt sich. Daß Mitterer sogar seine organismische Auffassung der Welt in den Worten des Papstes bestätigt findet[73]), ist nach dem Gesagten nicht weiter verwunderlich.

Alles in allem ist die Aufforderung Mitterers, doch auf den von ihm aufgezeigten „Fingerzeigen" des Papstes weiterzubauen, nicht ausführbar. Die Schuld liegt nicht am Mangel an gutem Willen, sondern in dem unbewiesenen und in sich widerspruchsvollen Begriff der „konstitutionellen" Bewegung und in der Art, wie Mitterer ihn als „kirchlich" ausweist.

NACHWORT

von Prälat Univ. Prof. Dr. Albert Mitterer

Zu Hudeczeks (= H.) Aufsatz sei kurz folgendes bemerkt:

1. Der Thomasische Gottesbeweis aus der Bewegung ist heute wie ehedem fast in allen Einzelheiten problematisch und umstritten. Siehe neuestens Meyer, Hans: Grundprobleme der Metaphysik; Paderborn (Schöningh) 1958; 411–415. Der Streit ist leider oft dadurch vergiftet, daß ein Gelehrter den anderen nicht bloß wissenschaftlich zu bestreiten und zu widerlegen, sondern auch kirchlich zu verdächtigen, ja zu verketzern sucht. Das gilt nicht bloß für den Gottesbeweis aus der Bewegung, sondern ganz allgemein. Siehe meinen Aufsatz: Formen und Mißformen des heutigen Thomismus; Philosophisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft 65 (1955) 86–105.

2. Es war daher ein ermutigendes Ereignis, als der Hl. Vater selbst das Wort ergriff, um einige Fingerzeige zu geben. Dies um so mehr als sich seine Fingerzeige nicht bloß auf den Gottesbeweis beschränkten. Siehe Markovics, Robert: Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung; Rom (Herder) 1956. Es entstand eine neue Atmosphäre, in der man einerseits hoffen darf, in der gezeigten Richtung einer Lösung näherzukommen, ohne anderseits beständig persönlichen Verunglimpfungen ausgesetzt zu sein. Ich versuchte daher, diese kostbaren Fingerzeige herauszuarbeiten, besonders auch in den Aufsätzen, auf die sich H. bezieht (Nr. 1 seiner Anm.). Es ist „Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas v. Aquin und nach Pius XII." und „Hinreichender Grund und Bewegungssatz. Fingerzeige des Papstes".

3. H. ist offenbar rigoroser Thomist und daher folgerichtig schroffer Gegner eines kritischen Thomismus. Schon 1949 wertete er meine weltbildvergleichende Thomasforschung als eine auf Grund mangelhafter Sachkenntnis betriebene wüste Propaganda gegen die Philosophie und Theologie des hl. Thomas. Angelicum (Rom) 1949; Heft 3. Ein weltbildvergleichendes Buch wie etwa WW 3 sei zu dem Zweck geschrieben, durch Darstellung der Biologie des hl. Thomas den englischen Lehrer lächerlich zu machen, seine wissenschaftliche Fähigkeit in Zweifel zu ziehen und seine Philosophie von Grund aus zu untergraben.

Außerdem beruft er sich auf Georg Pfaffenwimmer, der 1953 in meiner weltbildvergleichenden Thomasforschung ein Dutzend Unkirchlichkeiten entdeckt zu haben glaubte. Ich schrieb darüber den Aufsatz „Kirchlichkeit des neuen Weltbildes", Freiburger Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie 2 (1955) 173–196.

4. H. hat sich diesmal in seinen Werturteilen gemäßigt: er begnügt sich mit „Mißverständnissen", „Irrtümern" und dergleichen. Trotzdem liegt es auf der-

[73]) HGB 192

selben Linie, wenn er jetzt unternimmt, meine Versuche, den Fingerzeigen des Papstes gerecht zu werden, zu entkräften. Er erklärt einfach, daß ich den Hl. Vater völlig mißverstanden habe.
Ich müßte dagegen einen ähnlichen Aufsatz schreiben wie MO = Mas occasionatus oder zwei Methoden der Thomasdeutung. ZkTh 72 (1950) 1 (1. 4.) 80–103. Das halte ich nicht für nötig. Ich schlage Interessenten vielmehr vor, die von H. kritisierten Artikel selbst zu lesen (Restexemplare der Innitzer-Festgabe mit dem Aufsatz GBB im Domverlag, Wien I., Weihburgg. 22 zu 9 Schilling). Sie sind die beste und kürzeste Widerlegung.
5. Bald wird der Leser finden, daß es nicht um einen „neuen Gottesbeweis", sondern um den Gottesbeweis aus der Bewegung geht, daß der Papst diesen Gottesbeweis revidierte aber nicht einen anderen an die Stelle setzte (H. Einleitung und Schlußabsatz), daß es sehr wohl ausführbar ist, den Fingerzeigen des Papstes zu folgen (ib.), daß der Begriff „konstitutionelle Bewegung" nicht widerspruchsvoll, sondern bereits dem hl. Thomas bekannt war und daß nicht der Bewegungssatz, wohl aber das Prinzip vom hinreichenden Grunde unter die unveräußerlichen Grundsätze gehört und daß in seinem Rahmen auch der Bewegungssatz die ihm gebührende Stellung erhält, alles in allem, daß Papst Pius XII. einem kritischen Thomismus die Richtung weist, der sowohl der theologischen Tradition wie dem profan-wissenschaftlichen Fortschritt seit Thomas gerecht wird.

Abgestiegen zu der Hölle

Versuch einer aktuellen Sinndeutung

Von Eugen Biser, Heidelberg

(Fortsetzung)

Der Grenzfall des vierten Glaubensartikels

Nur ein Glaubensartikel will sich diesem Schlüssel nicht öffnen. In der Besinnung auf seinen Gehalt hilft das Wissen um die mit unsrem Menschsein gegebene Übereinkunft zwischen Gotteswahrheit und Menschengeist nicht weiter. Es ist der Artikel, der von Christi Abstieg zur Unterwelt spricht. Der Grund dieser Unzulänglichkeit wird sofort ersichtlich, wenn wir nur einen Augenblick von der traditionellen Auslegung des Geheimnisses wegblicken und statt dessen schlicht auf das mit dem Wort vom Descensus bezeichnete Sinngefälle hinschauen. Dann gewinnen wir nämlich den zwingenden Eindruck, daß die göttliche Heilsbewegung, die mit der Menschwerdung bei uns angelangt war und am Gestade des Menschsein anlegte, sich mit einer neuen Wendung wieder von uns abkehrt, indem sie gleichsam unter das Niveau der humanitas hinabsteigt. Es kommt in diesem Zusammenhang nicht darauf an, im Sinn der bekannten theologischen Fragestellung zu erkunden, worauf sie denn schließlich hinziele. Vielmehr genügt es für uns vollauf zu wissen, daß das Ziel dieses letzten Aufbruchs des göttlichen Heilswillens irgendwo liegt, wo das Menschsein nicht mehr oder doch nicht mehr vollständig zu verwirklichen ist: in einem Bereich der *humanitas deformata*. Wenn das zutrifft, fehlt hier, im Erdenken des vierten Glaubensartikels, gerade jenes entscheidende Mittelglied, das für jede andere Glaubenswahrheit mit der menschlichen Natur selbst gegeben und als verläßliches Medium der Verständigung durch die Menschwerdung Gottes ausdrücklich bestätigt ist. Zurückhaltender gesagt: im Vergleich mit der intellektuellen Beziehung zu den übrigen Glaubenswahrheiten scheint die Situation der Verständigung hier ungleich schwieriger, ja zu einer ausgesprochenen *Grenzsituation* geschärft zu sein. Ist damit aber jede Möglichkeit einer verstehenden Begegnung abgeschnitten? Wiederum genügt ein schlichter Hinblick auf den Grundriß der skizzierten Beziehungen, um diese Frage zu verneinen. Denn es ist offensichtlich, daß von einem „Grenzfall" nur vom Standort eines vollständig verwirklichten Menschseins aus gesprochen werden kann. Ganz anders lägen die Verhältnisse, wenn sich das Menschsein selbst auf eine Grenzsituation zu bewegte, wo es nicht mehr voll realisiert und entfaltet wäre. Dann könnte man, wenn selbstverständlich auch nur in analoger Rede, aufs neue von einer Übereinkunft zwischen dem absteigenden Herrn und dem von seinem eigenen Niveau herabgesunkenen Menschen sprechen: von einer *Übereinkunft im Untermenschlichen*. Vor jedem Schritt über die Grenzen dieser zunächst ganz hypothetischen Überlegungen hinaus ist es jedoch erforderlich, zunächst noch einmal die Sinn-Struktur des befragten Glaubensartikels, und jetzt möglichst plastisch, in Blick zu bringen.

Das Zeugnis der Kunst

Zu dieser Verdeutlichung verhilft in besonderem Maß die Bezeugung des Descensus Christi in der darstellenden Kunst. Wenn die Abhängigkeit dieser Zeugnisse von den farbigen Schilderungen der Höllenfahrt Christi in den Apokryphen auch auf Schritt und Tritt zu spüren ist, so ist die künstlerische Schau des Geheimnisses, die den betreffenden Kunstwerken zugrunde liegt, gleichzeitig doch so stark vom kirchlichen Geist geprägt, daß ihnen ein echter Quellenwert für die Erkundung des gläubigen Bewußtseins und das jeweilige Glaubensverständnis in der Kirche zuerkannt werden muß. Großgeschaute und zugleich auf ein unveränderliches Darstellungsschema festgelegte Ausdeutungen des Descensus finden sich vor allem im Raum der byzantinischen und russischen Kunst – in den Mosaikschöpfungen ebenso wie in den Ikonenmalereien –, weil sich das Descensus-Motiv innerhalb der Ostkirche als offizieller Typus für die Darstellung des Auferstehungssieges Christi durchsetzte[13]). Dazu gehören insbesondere die Darstellungen in den Mosaikzyklen des Markusdoms von Venedig (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) und im Katholikon von Daphni in Griechenland (um 100). Einer geradezu dogmatisch strengen Gestaltungsvorschrift folgend zeigen sie Christus, der in den Nachtbereich des Hades eindrang, den dämonischen Beherrscher der Unterwelt niedertrat und nun mit gewaltiger Gebärde den Stammvater der Menschheit und mit ihm die harrenden Gerechten zu sich ins Licht emporreißt. Einen Gipfel dieser Anastasis-Darstellungen bildet das Apsisfresko der Totenkapelle des Chora-Klosters von Konstantinopel, das – ein halbes Jahrhundert nach dem Türkensturm auf die Stadt in eine Moschee verwandelt – durch die Restaurierungsarbeiten des Byzantine Institute of America (seit 1947) im Glanz seines ursprünglichen Bilderschmucks wiederhergestellt wurde[14]). Im Sternenglanz der ihn ganz umhüllenden Mandorla ist die Lichtgestalt Christi in die Finsternis der Unterwelt hinabgestiegen, deren Pforten seiner Allgewalt weichen mußten. Die ganze Bodenfläche des Vordergrunds ist, damit dieser sieghafte Einbruch in den dämonischen Nachtbereich doch ja ganz sinnenfällig werde, über und über mit den Tortrümmern, mit Nägeln, Klammern und Sperren bestreut. Bei aller Monumentalität im Ausdruck ist die Größe des Bildgedankens doch ganz verinnerlicht, so daß es der üblichen Attribute nicht bedarf. Darum ist der Vorgang völlig in die Gestalt des Retters zurückgenommen, der im Unterschied zur strengen Bildüberlieferung hier mit beiden Händen nach den Armen der Stammeltern greift, um sie aus ihren Gräbern herauszureißen. Und hier zeigt sich nun ein überraschender Zug, der im Mosaik von Daphni[15]) sowie in byzantinischen Ikonen-Darstellungen des gleichen Motivs[16]) eine Analogie hat und von da aus auch in verwandte Bild-Typen (Auferweckung des Lazarus) eingedrungen zu sein scheint: die freie Hand der Urmutter Eva ist völlig verhüllt. Sie wirkt nicht als Hand, sondern als Stumpf, so als sei sie noch nicht wiederhergestellt, als bedürfe sie noch der Berührung mit der Hand des Siegers, um wieder vollwertiges Glied am auferweckten, der Todverfallenheit aber noch nicht vollständig entrissenen Leib zu werden. Mit ganz andern Kunstmitteln hat die gestalterische Kraft Fra Angelicos eben diesen Zug heraus-

[13]) W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei* (Olten und Lausanne 1956) 101.
[14]) P. A. Underwood, *Die Mosaiken und Fresken der Kariye-Mosche,* in: Atlantis 29 (1957) 526-532.
[15]) H. Glück, *Die christliche Kunst des Ostens* (Berlin 1923) Tafel 76.
[16]) W. Felicetti-Liebenfels, a.a.O., Tafel 130, 132f.

gearbeitet: im Descensus-Fresko des Markus-Klosters von Florenz erscheint der Hades als höhlenartiges Verlies. Da die strahlende Gestalt Christi über die aufgesprengte Tür hereintritt, drängt ihm – und das ist wiederum eine fast wörtliche Reminiszenz an das apokryphe Nikodemus-Evangelium (24) – der lange Zug der gefangenen Vorväter entgegen: eilends streben sie zum befreienden Licht empor.

Was besagt nun dieser, wenn auch nur beiläufige Zug? Er charakterisiert den „Ort", zu dem sich Christus bei seinem Absteig begibt, als den *Bereich des Unwohnlichen,* als eine *Sphäre des Inhumanen,* in welcher nur ein fragmentarisches Menschsein, das Menschsein im *Zustand des Zerfalles oder aber der Wiederherstellung* möglich ist, weil die Voraussetzungen zur humanitas perfecta nicht gegeben sind.

Die Entsprechung von Descensus und humanitas deformata

Im ersten Augenblick, solange wir noch im Stil der neuzeitlichen Denkgewohnheit urteilen, scheint das Mysterium des Descensus, insofern es tatsächlich durch den Zug ins Nicht-mehr-Menschliche – oder Noch-nicht-Menschliche – charkterisiert ist, unwiederbringlich aus dem Bereich unsrer Verständnismöglichkeit hinausgerückt. Dann aber setzt sich, antagonistisch dazu, ein völlig anderer Eindruck durch. Zunächst in Form von Fragen, die sich an uns selber richten: Verfügen wir denn heute noch über jene voll verwirklichte humanitas, die uns als Medium der Glaubenserkenntnis gegeben ist? Läßt das geistige Klima, in dem wir leben, das Bewußtsein, in dem wir denken, die Bedingung, unter der wir gestalten und arbeiten, mit einem Wort: läßt die herrschende Struktur des Daseins überhaupt noch die Entwicklung zum vollentfalteten Menschsein zu? Kann unsre Epoche denn noch eine humane genannt werden? Wir brauchen uns um eine Antwort auf diese Fragen nicht erst zu bemühen; sie liegt in uns wie ein existentielles Apriori schon bereit. Sie auch nur aufwerfen, heißt schon, sie bejahen. Deshalb gibt es unter den berufenen Deutern des Zeitgeschehens kaum irgendwo eine so spontane Übereinstimmung wie hier, wo es sich darum handelt, dem *heutigen Menschen das Prädikat der Vollverwirklichung* abzusprechen. Ob man mit Ortega y Gasset von der „Vermassung" des Menschen, mit Karl Marx von seiner „Überfremdung", mit Arnold Gehlen vom Aufkommen des „funktionierenden" oder mit Romano Guardini vom Phänomen des „nicht-humanen" des „unvollständigen" Menschen spricht; immer ist damit gemeint, daß sich die Bedingungen der menschlichen Selbstverwirklichung in entscheidenden Stücken verschoben haben. Im Bestreben, sich im Sinne des neuzeitlichen Ansatzes vollends zum maître et possesseur de la nature aufzuschwingen, hat sich das wissenschaftliche Bewußtsein des Menschen derartig differenziert, daß ihm eine subjektive Synthese immer schwerer, wenn nicht unmöglich wird. Das begreifliche Verlangen nach Entlastung und Sicherheit führte zum Entstehen komplizierter Apparaturen technischer oder militärischer Art, die nun ihrerseits, wenn ihr verläßliches „Funktionieren" gewährleistet sein soll, eine rückläufige Anpassung des Menschen erzwingen, die ihm immer stärker die Signatur des Apparates aufprägt. Um es mit einem typischen Begriff der theoretischen Physik zu sagen: die menschliche Gesamtsituation hat „nicht-euklidischen" Charakter angenommen; die Realisierungskraft des Menschen kommt hingegen dieser Entwicklung nicht nach. Sie sieht sich von der Aufgabe, die sie zu bewältigen hat, um ein Vielfaches überfordert und bricht vor diesem Über-Anspruch zusammen. Zu-

gleich aber ist die Beanspruchung derart intensiv, daß es dem Menschen noch nicht einmal verstattet ist, sich in diesem Zusammenbruch wiederzufinden. In unserm Zeitalter hat der tragische Mensch keinen Platz; Tränen sind nicht erlaubt. Deshalb sieht sich der heutige Mensch gezwungen, schablonenhafte Ersatzformen für die unerschwinglich gewordene personale Lebensgestalt zu erfinden, um mit ihrer Hilfe doch wenigstens eine humanitas perfecta vorzutäuschen. *Weil unsre Epoche das vollendete Menschsein nicht mehr zuläßt, ist sie zum Zeitalter des Perfektionismus geworden.* Der perfektionierten Daseinsstruktur entspricht aber innerlich der *homo deformis,* der zerstückte, nur noch mit Hilfe von Attrappen des vollständigen Menschseins existierende Mensch.

Die Signatur des deformierten Menschseins

Wenigstens in zwei Richtungen sei der Struktur dieses deformierten Menschseins nachgegangen. *Einmal* in Richtung auf die *Entwicklungs*-Komponente des menschlichen Daseins. Das integrierte Menschsein kann immer nur am Ende eines langewährenden Entwicklungsprozesses stehen. Auf der davon ausgemessenen Strecke muß es dem werdenden Menschen erlaubt sein, seine Kräfte in spielerischen Versuchen zu erkunden, Leistungsproben seiner Fähigkeiten zu geben, die in ihrem experimentellen Charakter hingenommen, auf keinen Fall aber als irreformable Entscheidungen gewertet werden. Dafür bietet ihm die Natur den idealen, zu spontaner Reorganisierung befähigten Stoff und, auf Grund ihrer inneren Geschlossenheit, den idealen Wirkraum. Für den von der Großstadt her geprägten Menschen der Gegenwart fehlt dieser Raum so gut wie völlig. Dafür lebt er in einer Sphäre, die ihm fast keine Lizenz einräumt. Eine kleine Unachtsamkeit im Straßenverkehr kann tödliche Folgen haben. Ein verpfuschtes Werkstück hat nur noch Schrottwert; es wird nicht wie eine abgerissene Blume von einem dem Naturprozeß vergleichbaren eigengesetzlichen Geschehen resorbiert. Das aber bedeutet: dem von der modernen Gesellschaft und ihrem Lebensbetrieb geprägten Menschen ist *keine Werdemöglichkeit mehr* zugestanden, und er darf sie auch sich selber – will er in ihr bestehen – nicht mehr zugestehen. Er sieht sich gezwungen, seine Ansichten und Entscheidungen als irreformabel zu betrachten. Typisch dafür ist der Umstand, daß der Urakt personaler Entwicklung, die aus der Selbstbesinnung hervorgegangenen Selbst-Kritik, in der heutigen Gesellschaft zum Mittel der Parteidisziplin herabgewürdigt und seines genuinen Charakters dadurch vollständig entkleidet wurde. Gleiches gilt für eine *zweite* Hinsicht menschlicher Selbstverwirklichung, für die *Kommunikation* von Mensch zu Mensch. Es ist eines der augenscheinlichsten Merkmale der technisierten Welt, daß sie unablässig neue Kommunikationsmittel entwickelt. Dem Anschwellen der Näherungsmöglichkeiten entspricht aber durchaus keine wirkliche Annäherung im personalen Bereich. Im Gegenteil: wie keine Zeit zuvor ist die unsere von der Entfernung zwischen Einzelnen, Klassen, Völkern und Machtblöcken gekennzeichnet. Das Glas ist zum bevorzugten Baustoff geworden, der Offenheit vortäuscht, in Wirklichkeit aber trennt. Vorhang und Grenze gewannen vorherrschende Bedeutung im politischen Vokabular. Im Zug der technischen Entwicklung schrumpfen die Entfernungen immer mehr zusammen; aber wir kommen einander doch nicht näher. Fernsprecher, Rundfunk und Fernsehen steigern die Verständigungsmittel ins Ungeahnte; aber wir verstehen uns doch nicht besser. Statt dessen entwickelte der moderne Mensch ein ans Artistische grenzende Fertigkeit, sich zu maskieren und in seinen wahren Meinungen und Gefühlen

zu verbergen. Damit aber *fällt der zwischenmenschliche Bereich für weitere Strecken aus* und mit ihm eine fundamentale Voraussetzung personaler Intergration. Die Verflachung des Gesprächs und die Denaturierung der Liebe wirkt vollends darauf hin, daß dem heutigen Menschen das antwortende und liebende Du auf dem Weg der Selbstgestaltung fehlt. Wir werden *nicht mehr* (personales) *Ich-Selbst in der Begegnung mit einander,* sondern lediglich noch das (individuelle) *Nur-Ich, wie es die Ich-Einsamkeit hervorbringt.* Dahin deutet nicht zuletzt auch das Aufkommen spezifisch vor-personaler Gemeinschaftsformen, etwa der „Kameradschaft" oder des „Team-Work", wie sie die Institution des Militärs oder der spezialisierte Arbeitsprozeß des technischen Zeitalters nach sich zieht.
Die kurze Analyse bestätigt: mit dem Auswachsen des Existenzraums ins Unabsehbare schwinden die elementaren Möglichkeiten menschlicher Selbstgestaltung. Was im nicht-euklidisch gewordenen Feld der modernen Wissenschaft, Technik und Gesellschaft zurückbleibt, ist der nur noch uneigentlich oder fragmentarisch realisierte Mensch, der homo deformis.

Der existentielle Ort des fragmentarischen Menschen

Die Denaturierung des Menschen bestimmt unbezweifelbar das moderen Lebensgefühl, wobei hinzuzunehmen ist, daß es ins Wesen dieses Vorgangs mit hineingehört, daß er nur in Ausnahmefällen als solcher, dafür aber umso öfter in verstellter, auf Sekundärphänomene hin abgeleiteter Form ins Bewußtsein dringt. Doch ist auch der Trend dieser Sekundärerfahrungen so eindeutig, daß sich dem heutigen Menschen mit einer zuvor nicht gekannten Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn seines existentiellen Aufenthalts stellt. Wenn er die Welt, in der er lebt, auch keinesfalls mit einer andern vertauschen möchte, so ist ihm doch gleichzeitig klar, daß der Zerfall, den er innerlich erleidet, weithin von ihr verursacht ist. Hierin ist es begründet, daß die Fortschrittsidee, die noch das Denken der vorausgehenden Epoche völlig in ihrem Bann hielt, im modernen Bewußtsein eine radikale Abwertung erlitt. Der heutige Mensch kann nicht mehr glauben, daß ihn die Verhältnisse, unter denen er lebt, einem paradiesischen Endzustand oder auch nur dem einer allgemeinen Wohlfahrt entgegentragen, und er kann dies zuletzt von der typischen Verfassung seiner Lebenswelt, von der perfektionierten Apparatur, erwarten. So stark die davon geprägten Verhältnisse rationalisiert und dadurch seiner intellektuellen Befähigung angepaßt sind – die Welt ist ihm dadurch nicht überblickbar und durchsichtig geworden. So weit die elementaren Naturgewalten domestiziert und somit als Gefahrenmomente ausgeschaltet sind – das Dasein hat dadurch für ihn nichts von seinem Grauen und seiner Unheimlichkeit verloren. So reibungslos die Organisation von Wohn- und Arbeitskollektiven funktioniert – er fühlt sich vereinsamt und preisgegeben wie nie zuvor. Es kann daher nicht verwundern, wenn dieser Mensch die Sinnstruktur seines Existenzraums durch und durch negativ bewertet und sie dann auch mit einem Namen belegt, der für ihn der Inbegriff des Unheimlichen, Unwohnlichen und Entsetzlichen ist: mit dem Namen *Hölle.* Das ist nicht etwa nur deklamatorisch gemeint; er sagt vielmehr „Hölle", um möglichst genau und eindringlich mitzuteilen, w i e und w o er sich befindet. In dieses Wort legt er ebenso die Summe seiner Existenzerfahrung wie das Ergebnis seiner Bemühung, zu einer Art Ortsbestimmung seines Daseins zu gelangen. So weit er mit ihm auf eine ihm längst entsunkene Vorstellungswelt zurückgreift; in keinem andern Wort findet

er das Kennzeichnende seiner Situation so klar gespielt und so exakt ausgesprochen wie in dem Wort Hölle.
Schon der junge Marx nennt die unter das Joch der Geldherrschaft gezwungene Erde eine Hölle[17]). Es liegt in der Natur einer derart symbolhaften Bezeichnung, daß sie vor allem von der dichterischen Interpretation des Daseins aufgegriffen und fortgeführt wird. Darum muß die Erklärung des Ausdrucks vor allem auch die Stimme der Dichtung berücksichtigen. Während Charles Baudelaire, vom „Untergang der romantischen Sonne" (Le coucher du soleil romantique) betroffen, den – urromantischen – Weg zum „Abgrund" (Le gouffre) einschlägt, um dort die dunklen Hänge mit den „Blumen des Bösen" (Les fleurs du mal) aufzusuchen und, vom „Geschmack des Nichts" (Le goût du néant) berauscht, seine „Satanslitaneien" (Les litanies de Satan) anzustimmen, verbringt Arthur Rimbaud bereits einen ganzen „Aufenthalt in der Hölle" (Une saison en enfer); für ihn wird die Hölle" geradezu zum – betont anti-cartesianischen – Angelpunkt von Existenz und Denken: „Ich weiß mich in der Hölle, also bin ich dort" (Je me crois en enfer, donc j'y suis), lautet seine Maxime[18]). Auch die Verschärfung im Sachlichen ist unverkennbar. Die höllische Sphäre, die Baudelaire beschwört, hat ihr hervorstechendes Kennzeichen in einer durchgängigen Perversion. Das Sein wird zum Nichts, das Licht zur Nacht, das Ideal zum Spleen, das Bett zur Bahre. Im Zug der Pervertierung geschieht nun auch das Umgekehrte: der Abgrund wird zum Herzen (Femmes damnées), das Grab zum Quell der Wonne (Les deux bonnes soeurs), die Wollust zur Gottheit (La prière d'un païen), Satan zum Erbarmer (Les Litanies de Satan). Beides aber verschränkt sich zu perversen Kreuzungen der Gefühle, auf denen zugleich ein ferner Nachglanz christlicher Paradoxe liegt: der Sprecher dieser Gedichte kennt den Geschmack des Nichts (Le goût du néant), die Alchimie des Schmerzes (Alchimie de la douleur), die Berükkung durch das Grauen (Horreur sympathique), die Liebe zur Lüge (L'amour du mensonge), den Frieden in der Umarmung Satans (Prière). Wenn auch Baudelaire diese Un-Welt selbst als die des „Aufruhrs" kennzeichnet, so herrscht doch der Geist der echten Auflehnung erst in den Dichtungen Rimbauds. Baudelaire gibt sich der Faszination des Inferno hin; Rimbaud hat in ihm Fuß gefaßt, um von diesem archimedischen Punkt aus die göttliche Ordnung aus den Angeln zu heben. Daß ihm dies nicht gelingt, daß ihn Christus auch noch in die höllischen Gefilde begleitet – Jesus wandelt auf den purpurfarbenen Dornen, ohne sie niederzubiegen (Nuit de l'enfer) –, macht ihn zum zynischen Empörer. Gemeinsam aber ist beiden die Tendenz zum Abbau der Wirklichkeit, zur Zerstörung der Ordnungsformen, der Mythen und Ideale, zur Auflösung der menschlichen Relationen und, um es mit dem Stichwort Bert Brechts zu sagen, zur „Verfremdung" der Sprachgestalt.

Zur Systematisierung dieses ungeheuren – und ungeheuerlichen – Erkundungsmaterials bedurfte es nur eines kleinen Schritts. Er wurde von Jean-Paul Sartre vollzogen und verdient schon insofern Beachtung, als die systematische Gestalt die Grundzüge eines geistigen Phänomens sehr viel deutlicher als die dichterische hervortreten läßt. Dabei interessiert aber weniger die strukturelle Prägung und philosophische Motivierung des Systems als vielmehr der in und mit ihm ausgesprochene ontologische Sinn. Symbol für Sartres Seinsverständnis ist der vom Meeresstrand aufgelesene feuchtschleimige Kieselstein, der in der fühlenden

[17]) E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen 1957) 51.
[18]) Nuit de l'enfer. Vgl. zum Ganzen H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (Hamburg 1956) 25-71.

Hand zugleich Angst und Ekel erregt. In „La Nausée" schildert er, wie sich für ihn der Durchblick durch die ontische Struktur auf den Seingrund der Dinge ausnimmt: „Die Verschiedenheit der Dinge, ihre Individualität waren nur Erscheinung, Firnis. Dieser Firnis war vergangen. Was blieb, war scheußliche Masse, weich, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden, ja obszönen Nacktheit" (166). Die Seinsangst beschreibt Sartre im Anschluß an Heidegger als ein Bewußtwerden des Nichts (L'Etre et le Néant, 69). In der Analyse des Ekels geht er eigene Wege. Er nennt zwei Gründe dafür: das „Zu viel" (an Dingen wie an Existenz) und die „viscosité", die Klebrigkeit des Seienden. Auf die neuralgische Freiheit, in welcher Sartre das subjektive Selbstsein denkt, wirkt nach seiner Einschätzung das Vorgegebene in seiner dumpfen Faktizität seltsam zudringlich. Es wirkt auf die zu sich selbst verdammte Freiheit – in Sartres Grundsatz, „der Mensch ist dazu verdammt, frei zu sein" (L'Existentialisme est un Humanisme, 37) kommt erstmals das Vokabular der Hölle ins Spiel – eigentlich provozierend, es ist der versucherische Anreiz an dieses freie „Für-sich", auf die Stufe des bloßen „Ich-sich" herabzusteigen. Aber noch ein weiterer Anstoß kommt der Freiheit andauernd in die Quere. Und der geht vom Für-sich-sein des Andern aus, das wir ein neues Gravitationszentrum ins eigene Aktionsfeld eindringt und den Aufbau der Ich-Welt stört. Diese personale Rivalität erfahren wir im Blick des Andern, der auf uns ruht und dem von ihm ausgelösten Bewußtsein: „ich bin gesehen" (L'Etre et le Néant, 316). Es ist dieses zehrende Bewußtsein das sich bis zur Unerträglichkeit steigert und schließlich das Urteil hervortreibt: „Hölle, das ist: die Andern" (l'enfer, c'est les Autres; Huis clos, 5. Szene). Im Vergleich zu Baudelaire und Rimbaud sagt dieses Urteil nichts Neues. Es wiederholt lediglich ihre dichterische Ortsbestimmung der menschlichen Existenz in der Sprache der Abstraktion.

Der Schatten Gottes im Abgrund

Auch von den depressiven oder ironischen Höllenbeschwörern der Gegenwartsliteratur, Franz Kafka (Der Prozeß, die Verwandlung, In der Strafkolonie), Franz Werfel (Der Stern der Ungeborenen) und Thomas Mann (Doktor Faustus) abgesehen, setzt sich im modernen Bewußtsein der Gedanke an die Hölle leitmotivartig durch. „Hölle" heißt das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation.

Dabei liegt der Akzent, wie es bei der gegebenen Bewußtseinslage auch gar nicht anders zu erwarten ist, zunächst nicht auf dem religiösen, sondern fast ausschließlich auf dem menschlichen Anteil des Problems. Baudelaires Perversion, Rimbauds Auflehnung, Sartres Proteste meinen durchweg die Verfassung des Menschen und begegnen sich darin genau mit der Selbstbezeugung des homo deformis in den menschlichen Ausdrucksformen, den Sozialgebilden, der Technik, der Sprache, Kultur und Kunst unsrer Zeit. Ihre „Hölle" ist zunächst nichts weiter als eine *Situationsanalyse des fragmentarischen Menschen.* Dennoch fehlt in dieser Analyse – sonst wäre sie weder erschöpfend noch treu – die *religiöse Komponente* nicht. Baudelaire pervertiert beständig christliche Motive. Bei all seiner Empörung kommt Rimbaud von Christus nicht los; und er empfindet diese unlösbare Verkettung als den eigentlichen Stachel seiner Verdammnis. Selbst Sartres Abstempelung der Gemeinschaft zur Hölle ist erst auf Grund ihres heimlichen Hinblicks auf das christliche Mysterium der Kirche voll zu verstehen.

Was hier nur unterströmig mitgeht, wird von einer zweiten Reihe von Zeugen thematisch hervorgehoben. Von Nietzsche angestoßen, hat sich im außerchrist-

lichen wie im christlichen Bewußtsein die Überzeugung durchgesetzt, daß sich *gleichzeitig mit der Veränderungen am Menschen* ein nicht minder einschneidender *Wandel im religiösen Bezug* ergeben habe. Gott habe sein Antlitz verhüllt, versichern die Sprecher dieser Erfahrung, die Verfinsterung des Himmelslicht, die Gottesnacht sei eingetreten, die wegweisenden Zeichen und Bilder seien erloschen selbst das eingeborene Gottesbild im Grund der Menschenseele. Von den Zeugen dieses eigentlichen „Unheils" unsrer Zeit hat sich Martin Buber auch über die vermutlichen Ursachen Rechenschaft gegeben. In seiner „Gottesfinsternis" kommt er zum Schluß, daß es die reflexive Inversion des modernen Menschen sei, die ihn für den Transzendenzakt des Gebets untauglich mache und sich wie eine Wand zwischen seinem eigenen „Überbewußtsein" und dem lebendigen Gott mit seinem Wort und seiner Liebe erhebe. Indes zwingen Bubers eigene Ansätze und Prinzipien dazu, die Frage nach der Verursachung der Gottesnacht breiter anzusetzen. Mit dem Teufelskreis der Reflexion zusammen ist es nämlich vor allem auch das Produkt des reflexiven Bewußtseins, die *rationalisierte Welt und deren Rückwirkung auf ihren Urheber,* was sich hemmend in die Verbindung von Gott und Mensch eindrängt. M. a. W. es ist der fragmentarische Mensch, der Mensch, der nicht mehr über sich verfügt und aus der lebendigen Gemeinschaft herausgefallen ist, der sich auf seinem Weg zu Gott selbst entgegensteht.

An dieser Stelle setzt, das Gesagte aufgreifend und deutend, das *christliche Zeugnis* ein. Wiewohl von Theologie (Przywara) und Frömmigkeit (Karmel) inspiriert, äußerst es sich ebenfalls am vernehmlichsten in der Dichtung. Es ist erstaunlich, wie stark sich die beiden wichtigsten Sprecher, George Bernanos und Gertrud von le Fort, dem Ergebnis der nichtchristlichen Analyse annähern und wie ähnlich sie ihr eigenes Urteil motivieren. Auch für Gertrud von le Fort ist unsre Welt in die Stunde der Gottesnot und Gott-Verborgenheit eingetreten; die erhellenden Bilder sind wie die schönen Sterne vom Himmel gefallen (Die Abberufung der Jungfrau von Barby, 61). Und Bernanos weiß: „Die Hölle dieser Welt ist die Hölle selber. Sie ist ihr Eingangstor und ihr Serail" (Bulletin trimestriel 6,2). In der Begründung dieser These kommen – unüberhörbar – Elemente und Kennzeichen des unvollständigen, des zerstückten und zerstörten Daseins zur Sprache.

Es ist für Gertrud von le Fort das Entwicklungsgesetz einer nur noch oberflächlich durchstrukturierten, von ihrem ewigen Seinsgrund aber losgeketteten Welt, daß sie zunächst in die Regie der nackten Gewalt gerät und sich schließlich unter deren Terror in eine Hölle verwandelt. Der auslösende Vorgang einer rationalistischen Abscheidung vom Quellgrund der Wahrheit und der Liebe bringt es mit sich, daß die aufbrechende Hölle dann nicht in der theologischen Dimension des „Unten" verbleibt, sondern von dort aufzusteigen scheint, um schließlich das gesamte Dasein zu übermächtigen (Die Tochter Farinatas, 24 u. ö.). Die Dichterin sieht demnach im Prinzip der Rationalisierung die erste und entscheidende Ursache der Dämonisierung. Demgegenüber faßt Bernanos das Motiv zugleich mehr eschatologisch – die Liebe wird in vielen erkalten – und dialogisch: die Hölle ist für ihn die Folge einer innern Verhärtung und Vereisung, bedingt durch das, was sie ist, die Abwesenheit der Liebe. Im Verhalten der Gräfin erlebt der Landpfarrer die ganze „Härte der Hölle" (Journal d'un Curé de Campagne, 185), und der Pfarrer von Fenouille belehrt seine Gemeinde: „Die Hölle ist eiskalt" (L'Imposture, 166). Das tiefste Geständnis Satans an Donissan lautet: „Ich bin die Kälte selber" (Sous le Soleil de Satan, 168), und der Landpfarrer erkennt: „Die Hölle ist das Nicht-mehr-lieben-können" (Journal d'un Curé de Campagne,

181). Hier nun zeigt sich die entscheidende Differenz dieser Aussagen zum Zeugnis der nichtchristlichen Daseinsdeutung. Während in Rimbauds Hölle Christus nur noch als Randfigur, als Chiffre und lästige Fessel vorkommt, weiß die christliche Dichtung, daß die gegenwärtige, die weltgestaltige Hölle die machtvollste *Herausforderung Gottes* darstellt. Und sie weiß es, weil sie mit allen ihren Aussagen und Bildern um die eine grundlegende Glaubensüberzeugung schwingt, daß *Gott die Liebe* ist. Um seines Wesens als Liebe willen konnte und kann Gott die ins Infernalische pervertierte, die zur Hölle *ausgekühlte* Welt nicht gleichgültig bleiben. Diese Höllen-Welt ist eine einzige „Beschwörung" der Ewigen Liebe, ihr „negatives Sakrament". So *wendet sich die Wahrheit des Descensus Christi* in den Augen dieser Dichter – unbeschadet ihres dogmatischen Sinns – *immer schon unsrer geistigen Situation heute zu.* Darin liegt ihr *aktueller Bezug,* durch den gerade sie in den Brennpunkt des Glaubensinteresses rückt.

Was ist damit gesagt? Einfach dies: die Wahrheit des vierten Glaubensartikels ist nicht auf einen bestimmten „Ort" im Sinne des Limbus Patrum eingegrenzt. Wie jeder andern christlichen Wahrheit, wie dem lebendigen Antlitz dieser Wahrheit selber ist es auch ihr eingeschrieben zu leuchten und jede der zunächst intendierten analoge Situation in ihre Geltung einzubeziehen. Indem Christus seine Erlösermacht auch auf diejenigen, „die unter der Erde sind", erstreckt und als Retter auch in den Abgrund hinabsteigt, hat er sich ein für allemal jeder „zur Hölle" gewordenen Verfassung des Daseins vergegenwärtigt. Seitdem gibt es keinen noch so pervertierten, noch so auf den Widerspruch zu Gott ausgerichteten, noch so von jeder Erbarmung und Liebe entblößten Bereich menschlicher Existenz, dem er nicht präsent wäre. Nicht nur dort, wo das Menschliche blüht und seine Vollreife erreicht, wird er gefunden, sondern auch dort, wo es sich selbst entgleitet, wo es im Zustand der Selbstentfremdung oder der Übermächtigung nur bis zu Fragmenten und Zerrbildern seiner selbst gedeiht. Sein Bild ist nicht nur am Tag sichtbar und nicht nur denen, die im Licht stehen; es leuchtet auch in der Nacht, selbst in der Nacht der Gottesfinsternis. Und sein Name wird von allen vernommen, selbst von denen, die in die Fremde – und in die Selbst-Entfremdung – gingen, um ihn zu vergessen. Denn Gott hat ihm „den Namen verliehen, der über allen Namen ist, auf daß im Namen Jesu ein jedes Knie sich beuge von denen, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Herr ..." (Phil. 2,9 ff.).

Der ganzen Situation nach kann dies freilich nicht heißen, daß die vom Descensus erwirkte Anwesenheit Christi im Inhumanen den Verfallscharakter dieses Bereichs aufhebe und die ursprünglichen, mit der Schöpfungsordnung gesetzten Verhältnisse wiederherstelle. Das ist, unüberhörbar für jeden, der darauf achtet, mit dem Wort „abgestiegen" gesagt. Was das Aufleuchten im Dunkel der Gottesfinsternis erhellt, läßt keinen Vergleich zu mit der offenen Sichtbarkeit im Glanz des Gottestages. Ebenso dringt „unter die Erde" immer nur ein gebrochener Widerhall dessen, was im Raum des unerschütterten Glaubens hörbar wird. Ohne Bild gesprochen, heißt dies: *dem homo deformis entspricht* nicht mehr ein, wenn auch noch so tief verschattetes Bild Christi, sondern nur noch *der Christus deformis,* wie ihn Augustinus (sermo 27;6) zu predigen wagt. Hier, im Grenzbereich, in dem sich keine Ordnungsgestalt mehr hält, wird selbst derjenige, der alle Bildkraft in sich versammelt und seinem ganzen Sein nach das „Bild des unsichtbaren Gottes" ist (Kol. 1,15), nur noch in Bildfragmenten, mit der Terminologie der Existenzphilosophie gesagt, in Chiffren erschaut. Chiffre, das bedeutet: Zurück-

führung des Symbols auf seinen paradoxen Grundbestand, in welchem die Sinnelemente hart aufeinander schlagen. Es bedeutet aber zugleich eine intensivste Beanspruchung des schauenden Menschen, der nun in sich ersetzen muß, was die Chiffre von sich aus nicht leistet. Auf Christus und seine Anwesenheit im Nicht-mehr-Menschlichen bezogen, gewinnt die „Leistung" den Charakter der „Gnade". Die Bildhaftigkeit, die dem „ungestaltigen Christus" gebricht, wird dem Menschen, dem homo deformis, zugelegt. Christi Entstellung ist der Grund unsrer wiederhergestellten Schönheit. Eben darauf legt das Predigtwort Augustins den Akzent:

> Die entstellte Ungestalt Christi gestaltet dich ...
> Er hing ... am Kreuz entstellt, ungestaltig.
> aber seine entstellte Ungestalt war unsere Schönheit.
> In diesem Leben also wollen wir uns an den ungestaltig entstellten Christus halten ...
> Dieser entstellten Ungestalt Zeichen tragen wir auf der Stirn;
> Über diese entstellte Ungestalt Christi wollen wir nicht erröten[19]).

In diese Aussage ist bereits eingeschlossen, daß der Zusammenhang des unvollständigen Menschen mit dem ungestaltigen Christus in dem Wort „Entsprechung" nur formal, nicht aber auch ursächlich erfaßt und ausgesprochen ist. Der humanitas deformata „entspricht" der Christus deformis, weil die menschliche Verunstaltung nicht anders als durch ihn überwunden werden kann. Das fragmentarische Menschsein, das für die heutige Situation typisch ist, bezeichnet nämlich nicht nur das Ende der überkommenen Ordnungsformen und der klassischen Bildgehalte; es zieht auch ein Versiegen von menschlicher Leistung und sittlicher Tugend nach sich[20]). Wo es sich durchsetzt, ist der Mensch auf der ganzen Linie an die *Minimalgrenze seiner Selbstverwirklichung* abgedrängt, dorthin, wo er sich nicht mehr selber helfen, sondern nur noch helfen lassen kann. Einmal der Fehlform seiner selbst verfallen, kann er nichts oder doch nichts Ausreichendes mehr tun, um sich in die verlorene Vollgestalt emporzuarbeiten. Darum ist seine Situation im strengen Sinn auch keine ethische mehr, sondern eine religiöse. Das erhellt schon daraus, daß „Tugend" sich für ihn weithin auf die von den theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – gewiesenen Wege reduziert. Und selbst dieses zugleich Äußerste und Letzte an sittlicher Bewährung erscheint jedes Glanzes entkleidet und auf das von der Minimalgrenze umschriebene Maß verkleinert: der Glaube auf die elementare Bereitschaft zum Hören, die Hoffnung auf das Ausharren in der Angst, die Liebe auf die Armut der leeren Hände[21]). Doch eben darauf geht der Christus deformis ein. Dem Verstummen des fragmentarischen Menschen entgegnet sein Schweigen, seiner Angst die Agonie in Gethsemane[22]), seiner Armut die Gottverlassenheit auf Golgotha[23]). Da sie mit dem homo

[19]) In der Übertragung von E. P r z y w a r a, *In und Gegen*. Stellungnahmen zur Zeit Nürnberg 1955) 303.

[20]) Beweiskräftiger als viele Sekundärstimmen ist dafür der 176. Brief der heiligen Therese von Lisieux vom 17.September 1896, der in seinem originalen — in der Erstausgabe der Histoire d'une âme retuschierten — Wortlaut den Menschen umso tauglicher für das Wirken der Gottesliebe erklärt, je „schwächer, wunschloser und tugendloser" er ist.

[21]) Vgl. dazu das Ethos des „letzten Platzes" bei Charles de Foucauld.

[22]) Gedanken Getrud von le Forts – Die Letzte am Schafott – ausdeutend nennt George Bernanos die Angst eine „Tochter Gottes, welche aus der Nacht vor dem Karfreitag stammt" (in: La joie).

[23]) In der eigentümlichen Wiederaufnahme der Thematik der „Letzten am Schafott", in ihrer Erzählung „Die Abberufung der Jungfrau von Barby" verlegt Gertrud von le Fort den Blickpunkt in die Gottverlassenheit Christi auf Golgotha, die sie, gespiegelt im Medium der mystischen Verlassenheit und der „sterbenden Minne" als die heilsgeschichtliche Ursache des gegenwärtigen Bildverlustes versteht.

deformis zusammen verstummt, zittert, verarmt, stiftet die sich bis ins Letzte entäußernde Liebe Gottes eine *letzte Gemeinsamkeit* mit dem Menschen, der unter seine eigene Menschlichkeit herabsank. Da sie den Zustand der Entstellung, dem der Mensch verfiel, spontan auf sich nimmt und freiwillig ungestaltig wird, sprengt sie den Bann des Sinnlosen und Vergeblichen, der auf diesem Zustand lastet, und verwandelt das, was ein unüberholbares Ende, ein radikales Versagen des Menschlichen zu sein schien, in die Ansatzstelle eines echten Neubeginns. Unwillkürlich drängt sich die Erinnerung an die frühchristlichen Apologeten auf, die das Geheimnis des Descensus von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten her angingen. Doch noch eine weitere Überschneidung mit Motiven der Dogmengeschichte zeichnet sich ab. In den apollinaristischen Kämpfen besann sich die Kirche auf den Decensus ad inferos, um die Integrität des Gott-Menschen gegen jede Verkürzung seiner humanitas sicherzustellen. Heute hebt sie das gleiche Geheimnis in den Blickpunkt ihres gläubigen Interesses, um auch noch der Un-Welt des zerstörten Menschentums einen Sinn abzuringen und dem darin angesiedelten homo deformis einen letzten, gnadenhaften Weg zu seiner verlorenen Wesensgestalt, zu seiner personalen Integration, aufzuzeigen. Nicht nur mit ihrer eigenen Stimme, auch noch mit deren fernstem Widerhall in den ihr entfremdeten Räumen beschwört sie die Chiffre des zur Hölle hinabgestiegenen Christus, weil sie weiß: allein noch von daher kann sich unser chimärisches Dasein enträtseln und erneuern. Aus der Entstellung Christi erblüht unsre Schönheit, an seinem Schweigen reifen wir zur Mündigkeit, aus seinem Leiden strömt unsre Kraft.

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Der Neunte Internationale Kongreß für Religionsgeschichte

Von Wilhelm und Maria Elisabeth G ö ß m a n n , Tokio

Vom 27. August bis 9. September 1958 fand in Tokio der „Neunte Internationale Kongreß für Religionsgeschichte" (sachgerechter wäre die Formulierung: „... für Religionswissenschaft") statt.
Sicher war es gut, daß der Tagungsort erstmalig außerhalb Europas gewählt wurde, denn auf diese Weise war gleichzeitig Gelegenheit zum Studium – in diesem Falle – der japanischen Religionen und der allgemeinen religiösen Lage in Japan geboten. Schon in einer der Eröffnungsansprachen wurden die Teilnehmer des Kongresses durch den Ehrenvorsitzenden P r i n z M i k a s a auf die eigenartige religiös-weltanschauliche Struktur Japans aufmerksam gemacht. Er stellte den Gegensatz heraus zwischen dem christlichen Gottesbegriff und dem, was in Japan Gegenstand der höchsten Verehrung ist, indem er die Eigenart der Japaner kennzeichnete, die verschiedene religiöse Vorstellungen und Phänomene einander zu assimilieren verstehen. Mit Recht hob er hervor, daß Japan ein lebendiges Laboratorium von Religionen sei. Die Besucher des Kongresses werden darüber hinaus, sofern sie mit dem japanischen Leben in Kontakt gekommen sind, den mit der Zivilisation und Technisierung eingetretenen ungeheueren Säkularisierungsprozeß nicht übersehen haben, der in Japan ganz eigene Formen angenommen hat. Der überwiegende Prozentsatz aller Japaner bezeichnet sich heute als religionslos, ohne daß man deshalb von ausgesprochenem Atheismus im europäischen Sinne sprechen könnte, es sei denn in gewissen akademischen Kreisen. Aus dieser Anonymität erheben sich die immer noch sehr beachtlichen Restbestände des Shintoismus und des Buddhismus mit seinen vielen Sekten, die vorwiegend von der älteren Generation festgehalten werden. Außerdem schießen im letzten Jahrhundert neue Religionsgebilde wie Pilze empor. Zwischen all diesem versucht das Christentum, dessen Lehren durch das moderne Bildungswesen bei allen Japanern äußerlich bekannt sind, seine kleinen Zentren des Glaubens zu gründen und zu erweitern.

*

In einer anderen Eröffnungsansprache sah der Vorsitzende des „Internationalen Vereins für Religionsgeschichte", Prof. P e t t a z z o n i (Rom), es als besonderes Verdienst der letzten Jahrzehnte an, daß „die Religionsgeschichte sich von der theologischen zur wissenschaftlichen Ebene bewegt" habe. Wie zweischneidig auch diese Bemerkung sein mag, die gleichsam als Devise über dem Kongreß stand, so brachte er doch genügend Berichtenswertes auch für ein spezifisch theologisches Interesse. So richtig es ist, daß von der modernen Religionswissenschaft die Religionen in sich selbst untersucht werden und nicht von vornherein aus dem Blickwinkel des Christentums, kann man doch die Gefahr eines alles relativierenden Denkens nicht verkennen, die sich daraus ergibt. Dementsprechend zeichneten sich auch, wie nicht anders zu erwarten war, auf dem Kongreß deutlich zwei Gruppen von Wissenschaftlern ab: solche, die lebendig in einer Religion stehen, und solche, die einen Standpunkt außerhalb oder über allen Religionen annehmen zu müssen glauben. In diesem Zusammenhang muß der für Prof. F. H e i l e r (Marburg) arrangierte Hauptvortrag des Kongresses erwähnt werden, der das Thema hatte: „Die Religionsgeschichte als Weg zur Einheit der Religionen." Es ging Heiler darum, die Analogie der Grundgedanken aller großen Religionen zusammenhängend vorzulegen. Es war die Absicht des Vortrages, eine weitgreifende religionsgeschichtliche Synthese zu geben, wenn diese auch in vielen Punkten zu weit ging und wissenschaftliche Distinktion vermissen ließ. Allgemein religiös interessierte Zuhörer, wie z. B. Inder und manche Amerikaner, waren von dem Vortrag sehr befriedigt, die von einer kritischen Wissenschaftlichkeit ausgehenden jedoch weniger.

*

Der erste Teil des Kongresses setzte sich aus vier Arbeitsgruppen zusammen, in welchen die jeweiligen Fachwissenschaftler – etwa einhundert an der Zahl – ihre Kurzvorträge hielten, an die sich Diskussionen schlossen. Die Gruppe für Primitivreligionen war am dünnsten besetzt,

aber hervorzuheben ist hier die Mitarbeit von Prof. W. K o p p e r s (Wien). In der Gruppe für Religionen des Altertums und in der für lebende Religionen ging es meist um Spezialuntersuchungen und Forschungsberichte, die sich vorwiegend auf Japan und den Buddhismus konzentrierten. Hierbei ist auf den Vortrag von Prof. H. D u m o u l i n (Sophia Universität, Tokio) hinzuweisen, der als Thema die natürliche Mystik im Zen-Buddhismus hatte. Mit dem Begriff der natürlichen Mystik, der sich als Arbeitshypothese gut eignet, wenngleich man theologisch über ihn diskutieren müßte, konnte nachgewiesen werden, daß es im Zen eine echt religiöse Innerlichkeit gibt, die mit Magie oder dgl. nichts zu tun hat.
Theologisch aufschlußreich war vor allem die vierte, allgemein gehaltene Arbeitsgruppe, wobei „allgemein" im Gegensatz zu „geschichtlich" zu verstehen ist. Tiefen Eindruck hinterließ der orthodoxe Prof. M. E l i a d e (Chicago) mit seinem Vortrag über die Struktur der religiösen Symbolik. Die sonst in einigen Vorträgen zutage tretende Gefahr einer zu starken Beeinflussung von der Tiefenpsychologie war bei ihm vermieden durch den Vorstoß ins Metaphysische und die strenge Beobachtung der Tatsache, daß die Religionen innergeschichtlich selbst symbolsetzend sind. Prof. W. K e i l b a c h (München) ging mit Geschick und sicherem Blick einer wichtigen Methodenfrage nach, indem er klare Unterscheidungen in die oft vermischt erscheinenden Gebiete der Religionspsychologie, Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie brachte. Prof. M e n s c h i n g (Bonn) behandelte das Phänomen der Kritik innerhalb der einzelnen Religionen und machte fünf Ansatzpunkte zu solcher Kritik namhaft: Kritik am Mythos, an den Heiligen Schriften, an der Lehre, am Kult, an der Institution. Von theologischem Belang war dabei, daß Mensching eine zersetzende, aus der jeweiligen Religion ausbrechende Kritik von einer gesunden und aufbauenden unterschied.

*

Es war ein seltsames Zusammentreffen, daß innerhalb der vierten Arbeitsgruppe nacheinander Prof. K. L ö w i t h (Heidelberg) und einer der bedeutendsten japanischen Philosophen, Prof. K. N i s h i t a n i (Kyoto), der sich sogar der deutschen Sprache bediente, zu Worte kamen. Beidemale stand der Atheismus im Hintergrund, zuerst in krasser und dann in verhaltenerer Form. Löwith, der sich eingangs auf das in der griechischen Philosophie schon vorhandene, im Christentum noch gesteigerte Problem von Glauben und Wissen bezog, verfolgte die neuzeitliche Philosophie von Descartes über Hegel zu Nietzsche als einen Weg aus dem Christentum heraus in den Atheismus. Dabei kam seine persönliche Anschauung zum Vorschein, daß es eine christliche Philosophie überhaupt nicht gebe und daß Philosophie und Atheismus im Grunde identisch seien. So gelangte er auch zu dem sonderbaren Paradox, Descartes habe auf rationelle Weise einen atheistischen Gottesbeweis geliefert. In Löwith repräsentiert sich eine der entscheidungsvollsten Richtungen der deutschen Gegenwartsphilosophie nach dem Existentialismus. Wollte man sie positiv benennen, so müßte man von einer neuen Aufklärung sprechen, negativ aber von einer kritischen Abbauphilosophie. Prof. Nishitani ist Schüler des Philosophen Nishida, der eine sowohl vom Buddhismus wie vom deutschen Idealismus beeinflußte dialektische Philosophie entwarf. In dem Vortrag von Nishitani kam es darauf an, ein über allen Gegensätzen der Welt stehendes Einprinzip aufzuweisen, das dem Menschen religiöse Existenz gewährleistet. Es sollte gezeigt werden, daß sich dazu der Begriff des Atman besser eignet als der christliche Gottesbegriff. Dabei wurde dieser aber bedeutend reduziert und um seine theologische Inhaltlichkeit zugunsten der philosophischen verkürzt. Was Nishitani völlig unbeachtet ließ, war die in der Geschichte geoffenbarte Personalität Gottes, mit welcher der christliche Gottesbegriff steht und fällt. Es kam also im Nacheinander dieser beiden Vorträge einmal ausdrücklich ans Tageslicht, mit welcher Front heute das christliche Denken im Osten und im Westen zu rechnen hat.

*

Verbunden mit dem Kongreß war als dessen zweiter Teil ein von der UNESCO anberaumtes Symposion. Alle an den drei Tagen arbeitenden Diskussionsgruppen beschäftigten sich unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten mit dem Thema der Beziehungen zwischen Orient und Okzident. War der erste Teil des Kongresses stärker auf die fachwissenschaftliche Ebene eingestellt, so kam es jetzt zu Erörterungen von mehr kulturphilosophischer Art. Es sollten dabei die tieferen Voraussetzungen und Möglichkeiten für eine internationale Zusammenarbeit der Völker eingehend betrachtet werden. Nicht zuletzt stand auch der Gedanke des Weltfriedens im Hintergrund. Bei diesem zweiten Teil des Kongresses gelangten persönliche Ansichten und Erfahrungen zur Geltung, wobei diejenigen Äußerungen den größten Aufschluß gaben, die sich an eine klare Distinktion zwischen Religion und Kultur hielten. So kam auch das für die Missionswissenschaft immer noch akute Problem der kulturellen Anpassung (Akkomodation) zur Sprache. Als Ergebnis des Symposion darf man es bezeichnen, daß deutlich geworden ist, wie sehr auch heute noch die Völker aus dem religiösen Antrieb leben und die Verschiedenheit der Religionen nicht eine kulturelle und geistige Verständigung behindert.

Die verschiedenen Abendempfänge, auf höchster Ebene veranstaltet, gaben Japan Gelegenheit, seine so erlesene Gastfreundschaft zu zeigen, und ließen die Kongreßteilnehmer miteinander vertraut werden. Als eine besondere kulturelle Bereicherung des Kongresses dürfen die gut vorbereiteten Führungen und Besichtigungen an den wesentlichsten Stätten der japanischen Vergangenheit angesehen werden (Tokio, Kamakura, Nikko, Ise, Nara, Kyoto); sieben Tage waren dafür bestimmt.

Das „Sakrament" im ökumenischen Gespräch*

Von Konrad Algermissen, Hildesheim

Asmussen offenbart in einer schmalen, aber inhaltreichen Schrift, wie stark das Denken tiefschürfender evangelischer Theologen in die Nähe katholischer Lehre tritt. Dabei geht er weithin vom Schrifttum Luthers und den lutherischen Bekenntnisschriften aus, scheut sich aber nicht zu erklären: „Man darf nicht übersehen, daß die lutherischen Bekenntnisschriften, wohl gar die frühen Schriften Luthers, bestimmte biblische Tatbestände einfach nicht gesehen haben, weshalb man ihnen darin nach ihren eigenen Grundsätzen nicht folgen darf" (85).
Bei der allgemeinen Sakramentenlehre fordert er mit Recht eine Ganzheitsschau der verschiedenen Sakramente in Christus, der als d a s Sakrament in jedem einzelnen Sakrament wirkt: „Man muß Christus wollen, wenn man die Sakramente will; und man muß die Sakramente wollen, wenn man Christus will" (12); weiterhin die Zusammenschau vom Wirken Gottes und der Kirche in den Sakramenten: „Was Gott in den Sakramenten tut, das tut die Kirche; und was die Kirche tut, damit Sakrament wird, das tut Gott" (11); und schließlich die Erfassung von Gottes Wort und Sakrament in innerer Zusammengehörigkeit. Zur katholischen Lehre vom sakramentalen Wirken „ex opere operato" wird nicht formell Stellung genommen; aber bezeichnend sind des Vf. Worte: „Wir Evangelischen selbst würden Schaden leiden, wenn wir das Dinghafte nicht wieder finden würden, das wir verloren haben ... Wie in dem einen Sakrament, in Christus, die ewige Gottheit nach der Form des Leibes griff, so greift Gott in allen christlichen Mysterien nach den Dingen" (26 und 28). So erfolgt gerade durch das sakramentale kirchliche Leben die consecratio mundi in Fortsetzung der Menschwerdung, des Kreuzesopfers, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi.
Bei Behandlung der einzelnen Sakramente tritt überall das übernatürliche Denken des Vf., der die Psychologisierung des christlichen Mysteriums zurückweist, zutage, so bei der Sinndeutung der Taufe, Taufformel, Taufpaten und Taufexorzismus (32–37). Die sakramentale Gegenwart Christi im Abendmahl ist ihm eine reale. Betreff ihrer Dauer kommt er zu keinem klaren Entscheid, urteilt aber: „Konsekriertes Brot kann doch nie aufhören, konsekriert zu sein. Es ist bekannt, daß Luther sich niederbückte und verschüttete Tropfen des konsekrierten Weines mit seinen Lippen aufsaugte" (48). Ernst und wohl berechtigt sind die Mahnungen an seine Amtsbrüder zu häufigerer Feier des Abendmahls, zu dürftig die Ausführungen über den Opfercharakter, den die von dem gültig geweihten Priester vollzogene eucharistische Feier trägt.
Vf. sieht in der Konfirmation die Mitteilung des Hl. Geistes zum allgemeinen Priestertum und stellt sie als Sakramente zwischen Taufe und Ordination (68). Dazu ist zu sagen, daß die Taufe selber das Sakrament des allgemeinen Priestertums ist, und daß sowohl die katechetische Deutung der Konfirmation (Bugenhagen) wie die kirchenrechtliche (Bucer) und die kirchenzuchtliche (Lasco) den sakramentalen Charakter der Konfirmation nicht zulassen. Die evangelischen Kirchen haben keine klare und einheitliche Lehre über die Konfirmation entwickelt, sind sich aber stets darin einig gewesen, daß sie eine rein kirchliche Ordnung, nicht eine sakramentale Anordnung Christi sei.
Aus der Beziehung der christlichen Ehe zur Verbindung Christi mit seiner Kirche folgert Vf. mit Recht die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe. Seine Darlegungen in diesem Kapitel sind besonders tief und wertvoll, weil sie von einem echten Verständnis für das Wesen der Kirche zeugen. Die Gegenüberstellung von Adam und Eva (107) ist freilich nicht ganz richtig; denn das erste Wort aus dem Munde Evas, das die Bibel berichtet, ist nicht ihre Zustimmung zur Verführung, sondern ihr Hinweis auf Gottes Gebot (Gen 3,2).
Die Wahrheiten über das kirchliche Amt und die kirchliche Hierarchie werden weithin in einer vorreformatorischen Schau gesehen (85), die letzten Konsequenzen aus dem die Ordination

*) Zu folgenden Schriften: Asmussen, Hans, *Das Sakrament*. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957. 8°, 114 S. Engl. brosch. DM 6.40. – Plachte, Kurt, *Das Sakrament des Altars*. Berlin, Lettner, 1955. 8°, 271 S. Ln. DM 14,80.

betreffenden Satz: „Niemand kann eine Vollmacht erteilen, die er selber nicht hat" (93), aber leider nicht gezogen, weil die Fragen nach der successio apostolica ordinis und der s. a. jurisdictionis zu wenig auseinandergehalten und nicht ausreichend beantwortet werden, trotz des beachtlichen Satzes: „Ist es nicht der Papst, bei dem die Regierung und Leitung der Kirche auf Erden liegt, bei wem liegen sie dann? Grundsätzlich und praktisch sind die evangelischen Kirchen zu einer Antwort aufgerufen" (111). Des Vf. Wort: „Zwischen uns und den Aposteln steht immer die Geschichte" (88), müßte lauten: ... „die Geschichte der zu allen Zeiten vom Hl. Geist erleuchteten und geleiteten Kirche." Wenn Vf. meint, das Buch über „die Entwicklung des Kirchenbewußtseins in der Geschichte sei noch nicht geschrieben" (110), möchte ich ihn hinweisen auf Denzingers Enchiridion, auf die historisch-ekklesiologischen Ausführungen in den Handbüchern der katholischen Apologetik und Dogmatik, auf die betreffenden Abschnitte in den dogmengeschichtlichen Werken und auf eine reiche ekklesiologische Spezialliteratur (vgl. die Literaturangaben im 2. Kap. des 2. Hauptteils der 7. Aufl. meiner *Konfessionskunde*, 1957, 127–153), die in ihrer Gesamtheit mehr besagen als ein einziges literarisches Werk. Vf. erwähnt, trotz Jak 5,14 f, die Krankenölung überhaupt nicht. Handelt er damit nicht selber gegen die von ihm (vgl. die obigen von S. 85 zitierten Worte) erhobene Forderung?

Wenn so unsererseits manche Wünsche für weitere Klärung bleiben, sei doch der reiche positive Gehalt dieser tiefgründigen, von echt christlichem Denken und ehrlichem Suchen und Forschen diktierten Schrift, die auch dem katholischen Theologen viel zu sagen hat – es sei besonders auf S. 99, Abs. 1, hingewiesen – ausdrücklich anerkannt.

Plachte bezeichnet als Anliegen seiner Schrift, „daß auch der Abendmahlsstreit zum Abendmahlsgespräch werde, indem wir das Mysterium des Christus praesens in der Auseinandersetzung der Wissenden umkreisen, in der gemeinsamen Verantwortung füreinander und vor dem lebendigen Gott". Die Schrift will also bewußt dem Anliegen der Ökumene dienen und ist dafür auch tatsächlich geeignet, und zwar wegen der Ehrfurcht, mit der Vf. das Thema behandelt, und der Gründlichkeit seiner auf umfassender Kenntnis der neueren Literatur fußenden Überlegungen. Er hat sich seine Arbeit wahrlich nicht leicht gemacht. Sein „Umkreisen des Mysteriums des Christus praesens" nimmt einen weiten Anlauf. Erst nach über 100 Seiten, in denen er in drei Kapiteln mit vielen Unterabteilungen die Fragen nach Mysterium und Repräsentation, nach der liturgischen Form und der Welt der symbolischen Formen zu klären sucht, kommt er auf das eigentliche Thema. Doch zielen diese drei ersten Kapitel in allen Einzelheiten auf „die Erhellung der dogmatischen Grundwahrheiten, die den liturgischen Vollzug des Heiligen Mahles fundieren und die Sinnstruktur des Sakramentes entfalten" (27).

Zu diesen Prolegomena wäre manches kritisch zu bemerken. Antithesisch werden Begriffe einander gegenübergestellt, die in Wirklichkeit eine Synthese bilden. Es sei nur hingewiesen auf den vom Vf. behaupteten Gegensatz von „Offenbarung" und „Religion". Wenn er sagt, daß „Religion Illusion ist" (29), weil niemand uns sagen kann, ob „solche Spekulationen wahr sind" (29), daß „Gottes Offenbarung der Grund aller Gotteserkenntnis ist" (30), dann ist das von des Verfassers lutherischen Grundprinzipien aus zu verstehen, widerspricht aber den Worten der Offenbarung (Sap. 13,1 ff.; Röm. 1,14 ff.; Apg. 14,16 f. und 17,26 ff.), weshalb die katholische Kirche den Traditionalismus der Reformatoren und Jansenisten verworfen hat. Es wird vom Verf. keine Antwort auf die Frage gegeben, wie und durch welche Seelenkräfte die Tatsache der Gottesoffenbarung festzustellen ist. Hier fehlt, außer der Anerkennung der Fähigkeiten der natürlichen Seelenkräfte, die Hervorhebung der Bedeutung der Kirche und ihres Lehramts. Wer soll beispielsweise zwischen der Behauptung der Pfingstler oder Mormonen, daß ihnen bzw. ihren Gründern die unmittelbare Offenbarung Gottes zuteil wurde – und sie sind hiervon durchaus überzeugt –, und dem, was die christlichen Kirchen über die in der Bibel endgültig niedergelegte Gottesoffenbarung lehren, entscheiden? Hier führen die Darlegungen des Vf. zu keiner Lösung, weil er die entscheidende Stellung des Lehramtes der einen Kirche Christi nicht sieht. Man darf ihn hinweisen auf das Wort Luthers, das klar von einer Überspannung des geschriebenen Bibelwortes zeugt: „Das Wort für sich selbst muß dem Herzen genug tun, daß er fühlet, wie wahr und recht es sei, wenn gleich alle Welt, j a w e n n G o t t g l e i c h s e l b s t a n d e r s s a g t e" (WA 10 I, 130; II, 23). Man muß ihn hinweisen auf seine eigenen Ausführungen, wenn er z. B. über Gen. 32,25 ff. schreibt: „Mag diese Erzählung sagenhafte Züge tragen ..." (36). Woher weiß er das; wer entscheidet hier zwischen Offenbarung und Mythos? Man muß ihn hinweisen auch auf Tatsachen aus der Geschichte der evangelischen Theologie in jüngster Vergangenheit. So deutet beispielsweise der Professor der evang.-systematischen Theologie H. E. Stephan in seiner *Glaubenslehre* den Glaubensbegriff von seinem lutherischen Denken her als „fiducia", unter Ablehnung des „assensus" als menschlicher Leistung. Seine Auffassung ist durchaus übernatürlich; aber gleich darauf fährt er fort: „Die tatbereite Hingabe an die leitende Wirklichkeit", wie sie in dem „logisch unableitbaren Glauben an einen Führer als den Träger überragender Wirklichkeit erscheint" – gemeint ist

Hitler im Jahre 1941! –, als Bereitschaft zum rechten Glaubensverständnis zu erklären (H. S t e p h a n , *Glaubenslehre,* 3. Aufl., 1941, 38 f.). Man muß Vf. hinweisen auf Bultmann, den er selber ablehnt, dessen Gedanken aber in der evangelischen Theologie und Kirche nicht überwunden sind, sondern weiter wirken. Man muß ihn vor allem hinweisen auf den bis heute den Protestantismus trennenden Gegensatz zwischen der Abendmahlsauffassung Luthers und Calvins. Bei wem von beiden ist „der transzendente Einbruch der Macht Gottes" tatsächlich erfolgt" oder wer von beiden hat diesen Einbruch, d. h. die Offenbarung, richtig verstanden? An Ehrlichkeit und Eifer für Gottes Ehre stand Calvin dem deutschen Reformator sicher nicht nach. Von seinen protestantischen Grundprinzipien aus muß Vf., trotz seiner übernatürlichen Schau und seines unbedingt ehrlichen Ringens, in subjektiven Deutungen stecken bleiben.

Im eigentlichen Kern seines Werkes nimmt er, von seiner Auffassung der repraesentatio aus, eine berechtigte kritische Stellung gegen Luther (116 f.). Manche seiner Ausführungen sind beachtlich und geeignet, das ökumenische Gespräch weiterzuführen, so wenn er sagt, daß „das Herrenmahl zugleich Opfermahl und Freudenmahl ist" (128), daß „das Herrenmahl, weil es sacrificium ist, notwendig auch communio sein muß" (131), daß „derselbe Christus, der einst auf Golgatha seinen Leib dahingab, jetzt seinen Leib dahingibt im Abendmahl und uns seinen Kreuzestod gleichzeitig macht" (146), daß „das Herrenmahl, das Passahmahl des Neuen Bundes, als Opfermahl verstanden werden muß" (149), daß „der Diener am Altar, der das Sakrament recht verwaltet, ein priesterliches Amt vollzieht, indem der Christus praesens durch ihn hindurch an Seiner Gemeinde handelt" (154). Wie es möglich ist, daß Vf. aus solcher Auffassung heraus und aus der auf der Conf. Aug. und der Apolog. Conf. Aug. fußenden ablehnenden Kritik an Luthers Verwerfung des Opfercharakters der Abendmahlsfeier die katholische Eucharistielehre so vollständig mißdeutet, daß er sie als Magie und priesterliche Selbstdarstellung wertet und seine Repräsentationsidee nur im Gegensatz zur Transsubstantionslehre der katholischen Kirche sieht, ist daraus zu erklären, daß er das Priestertum der Kirche Christi nicht in Verbindung mit dem Priesteramt Christi sieht, daß er die Begriffe der causa efficiens formalis und der causa secundae, durch die Gott doch auch in der Taufe wirkt, entwertet, den Begriff des eucharistischen Opfers im Unterschied zum Opfermahl zu wenig herausarbeitet und den altchristlichen Zeugnissen über die Eucharistiefeier kaum Beachtung schenkt (ich weise hier u. a. auf den vorzüglichen Artikel von Jos. Pascher im 3. Heft dieser Zeitschrift hin; die Väterzeugnisse, die durch Ignat. Antioch. ins apostolische Zeitalter reichen, finden sich in jedem dogmatischen Handbuch). Nach katholischer Lehre ist bei der Abendmahlsfeier der Christus praesens Opferpriester, der in eigener Person die Selbstaufopferung vollzieht. Wenn Vf. die Frage stellt: „Wer ist Subjekt dieses Handelns?" (152), so lautet unsere Antwort: „Christus". Die Bemerkungen, die er zur Tätigkeit des zelebrierenden katholischen Priesters macht, sind zum Teil einseitig zugespitzt; im wesentlichen beruhen sie auf der Ablehnung des Sakramentes des ordo und der Apostolischen Sukzession desselben, weshalb dem Vf. das Wort des Thomas v. Aquin: „Ordines ordinantur principaliter ad Eucharistiam" unverständlich bleiben muß. Hier liegt der Kernpunkt für eine fruchtreiche Fortsetzung des eucharistischen Gespräches, das durch diese Schrift unstreitig wertvolle Anregungen bekommen hat.

Buchbesprechungen

Allgemeines — Philosophie — Religionswissenschaft — Fundamentaltheologie

Müller, Max, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2., erweiterte Auflage. Heidelberg, Kerle, 1958. Kl.-8°, 158 S. – Ln. DM 8,80.

Die Neuauflage dieses Buches ist eine Erweiterung in zweifachem Sinn. Zunächst sind neu hinzugekommen: „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik" (ein Vortrag, 107 bis 134), „Nachwort: Gespräch mit Heidegger?" (135–153), Sach- und Personenregister (angefertigt von U. Hommes, 154–159), und zu allem das Vorwort (9–10). Dann hat auch der bisherige Text einige Änderungen erfahren, im Grunde genommen freilich nur dahingehend, daß zu der an der ersten Auflage geübten Kritik Stellung genommen wird und Hinweise auf einige von Heidegger nach 1949 geäußerte Gedanken eingeschaltet erscheinen. Lenz und Rüfner müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, in ihren Besprechungen der 1. Auflage prototypisch für ein Maximum von „Frontbildung" und ein Minimum von „Denkwilligkeit" gewesen zu sein (135); warum diese beiden Namen im Personenregister nicht verzeichnet sind, ist unverständlich. Löwith wird vorgehalten, ohne zu zitieren wörtliche Ausführungen aus der 1. Auflage übernommen zu haben (53). Oeing-Hanhoff muß erfahren, eine völlig gegenstandslose Polemik über den Existenzialismus eines hl. Thomas geführt zu haben, und zwar weil er nicht kannte, was in der 1. Auflage dieses Buches, „lange vor Gilsons Buch" *L'être et l'essence*, herausgestellt worden war (91).

Allerdings wird auch manches hohe Lob gespendet, Verfassern, die nach Erscheinen der 1. Auflage frühere Positionen aufgegeben hätten (Welte und Lotz, 72, Anm.), und anderen, deren Ausführungen nach Ansicht des Vf. geeignet sind, seine eigene Hinführung zu Heideggers Denken zu bestätigen oder zu ergänzen (vgl. u. a. 72, 77, 100 f., 121, 142). Das Buch will nach wie vor „weder eine Apologie noch eine Polemik" (7, 135), auch „keine Stellungnahme" (82) bieten, wenn auch dieses Jenseits von Apologie und Angriff keine „Unentschiedenheit, Entscheidungs- oder Richtungslosigkeit des Verfassers" (145) bedeuten soll. Der Vf. möchte nur hinführen zum Verstehen Heideggers, dessen Eksistenzphilosophie „nicht eine der Möglichkeiten innerhalb des bisherigen Ansatzes des Denkens selbst" bedeute (68); sie sei als Versuch des Vollzuges neuer Erfahrung „überhaupt nicht formal widerlegbar, sondern nur durch tiefere Erfahrung überholbar" (69). Man wird sich vom Vf. gern führen lassen, denn manches, was bei Heidegger infolge der recht eigenwilligen Formulierung dem Sinn nach verschlossen ist, wird in geschickten Wendungen erschlossen oder wenigstens in eine verständlichere Sprache übersetzt. Daß des Vf. Herz dabei gelegentlich zu glühen scheint, ist ein Eindruck, dem man sich bei der Lektüre nicht verschließen kann; so ist das Buch schließlich doch eine Apologie, wenn auch eine ungewollte.

Es dürfte eine Einseitigkeit sein, wenn man versucht, dem Phänomen der Geschichtlichkeit dadurch gerecht zu werden, daß eine „überempirische Erfahrung" zum Rechtstitel gemacht wird für „einen *Wandel des ‚Sinnes' selbst* von Religion, Kunst, Politik, Wissenschaft, Sittlichkeit und Recht, ohne daß diese dadurch zum Gemächte der Menschen herabsänken, sondern so, daß der Gott, die Schönheit, der Staat, die Wahrheit, das Gute und die Gerechtigkeit von sich her verlangten, je anders erkannt und anerkannt zu sein ..." (35). Den Begriff der geschichtlichen Wesensordnung wird man wohl nicht anders als im Begriff der *Freiheit* verankern können, und zwar ohne sich zur Möglichkeit eines „Wesenswandels" zu bekennen, eines Wandels, der mehr wäre als nur ein Wandel der Verwirklichungsformen im gleichbleibenden Sinn. Wenn man das sagt, läuft man freilich Gefahr, hören zu müssen, daß man an das eigentliche Problem noch gar nicht herangekommen sei. Indes, ich kann mich nicht zu dem Grundsatz bekennen, der da lautet: „Recht hat der große Denker immer..." (141; das kann doch nicht in Abwandlung des Satzes „Frauen haben immer Recht" gelten). Übrigens, wie soll dann die vom Vf. an Sartre geübte Kritik verstanden werden?

Was die Gottesfrage betrifft, nimmt sich der Vf. alle Mühe, zu zeigen, daß sich Heidegger in seiner „Seinserfahrung" zu diesem Problem noch nicht geäußert hat, und daß es „sehr schwer, d. h. kaum möglich" (76) ist, zu entscheiden, „wie Heidegger hier denkt" (75). Jedenfalls sei „Heideggers Philosophie weder Theologie noch Antitheologie noch Theologie-Ersatz" und es sei daher kein Grund gegeben, „von der Seite des ‚Christlichen' her

a priori ablehnend zu diesem Denken zu stehen" (76). Es folgt der Hinweis auf die Lehre des Vatikanischen Konzils über die natürliche Gotteserkenntnis mit der ausdrücklichen Feststellung: „... aber über die Weise dieses cognoscere im Ausgang vom Innerweltlichen ist nichts Bestimmtes gesagt und nichts über die Rückwirkung dieses Erkennens auf das Seinsverständnis; sondern alles ist hier offengelassen, und das Verhältnis von Theologie und Philosophie harrt als solches überhaupt noch seiner eigenen Ausarbeitung und der Gewinnung der Dimension des möglichen echten ‚Zueinander'" (76). Es liegen aber neuere Lehrentscheidungen der Kirche vor, so daß die Beweisbarkeit, d. h. Erkennbarkeit Gottes in Form eines Kausalschlusses (also die Erkennbarkeit auf eine bestimmte Weise) „beinahe den Wert eines Glaubenssatzes" hat, wie M. Schmaus bereits vor Jahren schrieb (*Katholische Dogmatik*, Bd. I, München 1938, S. 66; „fidei proximum" fügt die 5. Aufl. vom Jahre 1953, 187, hinzu). In seiner 1936 erschienenen Schrift *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam* (Studia Gnesnensia, 14) bezeichnet I. M. Bochenski die Erkennbarkeit Gottes auf dem Wege der Kausalität als „sententia definitioni proxima" (vgl. dazu: Philosophisches Jahrbuch 54, 1941, 253–256). Ganz entschieden schrieb J. Bittremieux. „... ipsa doctrina Deum esse posse demonstrari ex creaturis tamquam causa per effectus *de fide* est tenenda. Immo de fide est *divina et catholica* ..." (*De demonstrabilitate existentiae Dei juxta juramentum antimodernisticum*, Exphemerides Theologicae Lovanienses 14, 1937, 486). Wohl vertritt z. B. Paul Simon (*Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, Paderborn 1940, 65, 79–82, 89–90) die Ansicht, die Frage der Erkennbarkeit Gottes sei als philosophische Frage immer noch ganz offengelassen. Doch wird man dieser Ansicht nur dann zustimmen können, wenn man beim Vaticanum stehen bleibt und von den Ergänzungen, wie sie durch Pius X. und Pius XI. hinzugekommen sind, absieht. So bleibt also hier eine Frage näher zu bedenken und in das Programm der Ausarbeitung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie aufzunehmen. Berücksichtigt man den Umstand, daß gerade von den Denkansätzen her genau zu unterscheiden ist zwischen Existenzphilosophie, Ek-sistenzphilosophie, Existenzialphilosophie und Existenzialismus bzw. Existentialismus, so stiftet es Verwirrung, wenn z. B. für Sartres Philosophie einmal „Existentialismus" (80) und dann wieder „Existenzialismus" (63, 67 und öfter) steht. Eine einheitliche Schreibweise wäre erwünscht, je nachdem ob man sich an „existentia" oder „Existenz" hält. Das darf der Leser um so mehr erwarten, als ihm selbst immer wieder eingeschärft wird, die Nichtbeachtung der genannten Unterscheidungen führe zur Verfehlung des Eigentlichen. In dieser Sicht muß sogar der Titel dieses Büchleins als umstritten bezeichnet werden. Bei allen Bedenken soll aber ausdrücklich anerkannt werden, daß dem Vf. eine „Hinführung" zum Anliegen jener Gegenwartsphilosophie, die von „Existenz" her oder auf „Existenz" hin zu denken sich bemüht, gelungen ist. Der aufmerksame Leser wird das Buch mit großem Gewinn aus der Hand legen.

München Wilhelm Keilbach

Armbruster, Ludwig, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.* Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/1.) Innsbruck, Rauch, 1957. 8°, 139 S. – Kart. DM 11,40.

Es sei zunächst dankbar anerkannt, daß hier eine Frage gestellt wird, die durchaus fällig war und eines der wichtigsten Probleme Jaspersschen Philosophierens darstellt. Vom Vf. werden die einschlägigen Stellen aus den Werken Jaspers', wie sie bis 1955 vorlagen, zusammengetragen; die 1957 herausgegebene „Philosophische Autobiographie" von Karl Jaspers mit 24 erklärenden und kritischen Aufsätzen über Jaspers' Philosophie von verschiedenen Gelehrten und der „Antwort" Jaspers' auf diese Stellungnahmen (*Karl Jaspers*, hrsg. v. P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, XII und 871 Seiten) konnte vom Vf. nicht mehr verwertet werden. Der Vf. weiß, daß seine Deutung der „Intention Jaspers' selber, wie sie in dem Ganzen seines philosophischen Werkes ausgedrückt ist" (112) nicht entspricht, glaubt aber, daß der im Jaspersschen philosophischen Werk tatsächlich vorliegende Objektbegriff die Entwicklung zu einer „objektiven Metaphysik" zuläßt (114). Dann auch, daß einerseits die „Transzendenz" nicht als Inhaltlosigkeit (129), daß aber andererseits die „Metaphysik der Transzendenz" dennoch nicht als Lehre vom absoluten Sein im Sinne analogen Erkennens zu nehmen sei (136).

Als Begegnung, die versucht erstarrte Fronten aufzulockern, ist das Buch sehr zu begrüßen. Es gibt in entscheidenden Fragen gute Anregungen. Ohne die Bemühungen des Vf. hier im einzelnen nachzeichnen zu wollen, glaube ich doch sagen zu dürfen, daß durch die dargebotenen Überlegungen weder Jaspers selbst zur Umkehr oder zum Mitgehen bewegt werden kann noch herkömmliches Denken sich zur Umstellung veranlaßt sehen wird. Freilich ist schon viel gewonnen, wenn es gelingt, überhaupt einmal in einem richtigen Gespräch zu stehen, und in dieser Hinsicht sei das Verdienst des Vf. ungeschmälert anerkannt. Der Vf. unterzieht sich seiner Aufgabe mit viel Geschick

und bekundet eine beachtenswerte spekulative Begabung.
Das Literaturverzeichnis nennt auch Werke japanischer Verfasser (Kaneko, Musashi, Kosaka Masaaki, Saito Shinji und Suzuki Saburo). Warum die von Ludger Jaspers verfaßte Schrift *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers* (Würzburg 1936) weder ausgewertet noch im Schriftenverzeichnis erwähnt wird, leuchtet nicht ein.

München Wilhelm Keilbach

Sausgruber, Kurt, *Atom und Seele.* Ein Beitrag zur Erörterung des Leib-Seele-Problems. Freiburg, Herder, 1958. 8°, VIII und 228 S. – Ln. DM 13,50.
Ein Chemiker von der Versuchsanstalt des Landes Vorarlberg legt hier das Ergebnis seiner Bemühungen um eine Frage dar, der er aus Neigung durch drei Jahrzehnte eifrig nachgegangen ist. Sein Buch ist, wie der Untertitel besagt, ein Beitrag zur Erörterung des Leib-Seele-Problems, und zwar im Lichte der von der Naturwissenschaft erarbeiteten Einsichten in das Atomgebilde, unter Berücksichtigung der von der Forschung sichergestellten Aussagen über die Eigenart organischen Geschehens, wie Stoffwechsel, Wachstum und Vermehrung, Vererbung, Entwicklung und Restitution, Reflex und Handlung, Gestalt und Umwelt. Die bekannten Deutungen von Driesch (Ganzheit), Uexküll (Plan), Wolff (Zielursache) und Schubert-Soldern (Labilität) werden dargestellt und ausgewertet. Die Unableitbarkeit des Lebendigen „aus dem Wesen der Atome" meint die Unmöglichkeit der generatio spontanea; sie wird vom Vf. eindringlich betont. Daß dies in Auseinandersetzung mit Kants „Kritik der Urteilskraft" geschieht, ist für den Leser an dieser Stelle eher eine Belastung als ein Gewinn. Als besonders unterscheidende Merkmale der Organismen gelten dem Vf. „Zielursächlichkeit, Wiederherstellungsvermögen und ektropische Labilität" (205). Hin und wieder, namentlich auf den letzten Seiten klingen die Ausführungen etwas apologetisch. Nicht sehr glücklich ist das Wort von der „magischen Einheit des Leibes" (198, vgl. auch 174), die von der Seele mit den von ihr wesensverschiedenen Atomen zusammen bewirkt werde. Die ebd. Daim zugeschriebene „sehr überzeugende Antwort" von der Sphäre des Menschen, in der es für ihn „absolut" zugehe, wurde bereits eindeutig und eindringlich von Max Scheler ausgesprochen: „Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen" (*Vom Ewigen im Menschen*, Bern ⁴1954, S. 261).
Wir finden hier eine eindrucksvolle Zusammenstellung dessen, was die naturwissenschaftliche Forschung zur Frage des Unterschieds von Leblosem und Lebendigem beigetragen hat. Daß es dem Vf. um ein ernstes Durchdenken der Probleme ging, ist unbestritten. Am meisten zu begrüßen ist die leichtverständliche Darstellung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, die das Buch weiten Kreisen zugänglich macht. Schade, daß dem Problem des „dialektischen Umschlags" nicht mehr Beachtung geschenkt wurde. Wenn der dialektische Materialismus auf so breiter Front in diesem Sinne den Übergang vom Unlebendigen zum Lebendigen als naturwissenschaftlich „bestätigtes" Ergebnis verkündet, dürfte es ein Gebot der Stunde sein, diese Verkündigung Punkt für Punkt zu prüfen, damit freilich auch, sie eindeutig zu widerlegen.

München Wilhelm Keilbach

Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche von E. Coreth SJ, O. Muck SJ, J. Schasching SJ. Hrsg. von Emerich Coreth SJ. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/2.) Innsbruck, Rauch, 1958. 8°, 210 S. – Kart. DM 12,70.
„Nur Versuche" (7) wollen diese drei Beiträge sein, immerhin in solcher Reife, daß sie für würdig erachtet werden konnten, „der Theologischen Fakultät Innsbruck zur Hundert-Jahr-Feier ihrer Wiedererrichtung" vom Philosophischen Institut als Jubelgabe gewidmet zu werden. Sie beziehen sich auf drei Themenkreise: Metaphysik (E. Coreth, Metaphysik als Aufgabe, 1–95), Methodologie (O. Muck, Methodologie und Metaphysik, 97–157) und Soziologie (J. Schasching, Soziologie und Philosophie, 159–210). Im Aufbau erscheinen sie insofern einander ähnlich, als sie in vorsichtiger Auswahl eine Art Bestandsaufnahme ihrer Thematik vorlegen und dann mit der kritischen Würdigung einsetzen, um fällige Fragen aufzuzeigen und die Richtung anzudeuten, in der um die Lösung weitergerungen werden muß; der erstgenannte Beitrag geht im „Entwurf" bedeutend weiter als die beiden anderen, in denen das „Berichtende" vorherrscht. Noch wichtiger aber erscheint der gemeinsame Zug, der sich namentlich in den Arbeiten von Coreth und Muck offen ausspricht, der aber auch den Ausführungen Schaschings nicht fremd ist, nämlich das Bekenntnis zur methodischen Grundeinstellung Maréchals (wie Blondels) und Heideggers im Sinne eines „transzendental bestimmten Philosophierens" (16) und eines „vorgängigen Seinsverständnisses" (20) – bis zu der Feststellung Coreths: „So erweist sich aber die transzendentale Methode – im Sinne Kants – als die einzig mögliche Methode einer wissenschaftlichen Grundlegung der Metaphysik" (42); oder bis zu dem Hinweis

Schaschings: „So enthält die in der empirischen Sozialforschung häufig angewandte Methode des Fragebogens bereits eine Reihe von Elementen, die nicht der unmittelbaren Forschung entnommen, sondern als der Empirie vorgegeben eingebaut werden" (202 f.).

Man darf sich freuen, die Neubegegnung zwischen der modernen und traditionellen Philosophie so mutig befürwortet zu sehen. Ob aber die Rollen dabei immer gerecht verteilt erscheinen? Wäre es nicht eine lohnende Aufgabe, in der traditionellen Philosophie schärfer herauszustellen, was an „Vorgängigem" immer schon mitgedacht und mitgesetzt war, wenn man im Ansatz das „quid nominis" als unumgängliche Notwendigkeit erachtete, um das Fragwürdige überhaupt in den Blick zu bekommen und die Erörterung richtig vortreiben zu können? Deckt sich der der Scholastik vorgehaltene „Intellektualismus" und „Apriorismus" nicht in vieler Hinsicht mit dem viel gepriesenen Transzendentalcharakter neueren Philosophierens? Bleibt das Denken auf „transzendentalphilosophischer Ebene" immer noch hinreichend offen für die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung? Bei genauerer Erhebung des geschichtlichen Materials und bei entschiedenerer Weiterführung der vorfindbaren Ansätze dürften sich beachtenswerte Akzentverschiebungen als notwendig erweisen. So bleibt denn nach wie vor die Frage der „Voraussetzungslosigkeit" zu klären. Wohltuend wirkt, daß z. B. Coreth bei aller Eingenommenheit für das Neue sowohl bei Maréchal (54) als auch bei Heidegger (35) den Blick für „Mängel" nicht verloren hat und in den Fragen der augustinischen, thomistischen und suarezianischen Tradition (43, 48, 55) alle Einseitigkeit meidet. Die in seinem methodisch-systematischen Entwurf vorgelegten „Kostproben" berechtigen zur Hoffnung, daß er uns eine neu durchdachte Metaphysik, „in welcher die neue Problemstellung ihren wissenschaftlich repräsentativen Ausdruck fände" (19, Anm. 5), schenken wird.

München Wilhelm Keilbach

Meyer, Hans, *Systematische Philosophie.* Band II: Grundprobleme der Metaphysik. Paderborn, Schöningh, 1958. Gr.-8°, 503 S. – Ln. DM 28,—.

Der durch langjährige fruchtbare Forschungs-, Lehr- und Vortragstätigkeit, sowie durch eine erstaunlich große Anzahl von Publikationen auf allen Gebieten der Philosophie bekannte Würzburger Philosoph Meyer vollzieht zur Zeit die große systematische Synthese seiner auf einem profunden, umfassenden Wissen beruhenden philosophischen Erkenntnisse in dem auf 4 Bände geplanten Werk seiner systematischen Philosophie; von diesem Werk liegt hier, auf die 1955 als 1. Band erschienene Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre folgend, der 2. Band als *Grundprobleme der Metaphysik* vor. Wie bei der Herausgabe des 1. Bandes bereits programmatisch gesagt wurde, will das ganze Werk, das eine Darstellung des gesamten philosophischen Fach- und Problemgebietes, zugleich mit Auseinandersetzung und Sichtung der philosophiegeschichtlich bedeutsam gewordenen Strömungen bieten soll, auf dem Boden der Philosophia perennis stehen. Danach weist die Philosophie einen gesicherten, innerlich zusammenhängenden Wesensbestand auf, der in einem organisch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbeziehenden Wachstum sich zu einem fortdauernden Werk entwickelt, wobei die philosophischen Probleme immer neu gestellt, unter veränderten Gesichtspunkten betrachtet und durch neue Aspekte bereichert und fortgebildet werden. Getreu den Richtlinien der so verstandenen Philosophia perennis, die der Verfasser früher in der Schrift über das Wesen der Philosophie und die philosophische Problematik entwickelt hat, bemüht er sich auch in dem vorliegenden Band mit Erfolg, das Haltbare der alten Tradition mit den forttreibenden Problemen der modernen und neuesten Philosophie in Zusammenhang zu bringen, um so die Grundlagen für den weiteren Fortschritt auf dem Gebiet der Metaphysik zu legen. Ist der Verfasser doch mit Recht von dem notwendigen Optimismus beseelt und überzeugt, daß selbst offenkundige Einseitigkeiten und Irrtümer die Perennität der Philosophie nicht bedrohen, wenn durch die Kritik die Grundpositionen neu gefestigt werden. In diesem Sinn behandelt der Band die allgemeinen ontologischen Grundbegriffe, sodann die Probleme der anorganischen und organischen Natur und schließlich die Anthropologie und Gotteslehre mit ihren entsprechenden Einzelfragen. All diese Dinge werden in umfassend gründlicher, gedankentiefer Entwicklung wie in formschöner, klarer Sprache behandelt. So wird das Buch nicht nur von wissenschaftlichen Fachkreisen, vor allem von Freunden, Schülern und Studenten des beliebten Lehrers und meisterlichen Philosophen, sondern darüber hinaus auch von allen geistig aufgeschlossenen Laien dankbar aufgenommen werden, zumal es die einen jeden berührenden Fragen menschlicher und christlicher Existenz eingehend klärt und befriedigenden Lösungen entgegenführt.

Würzburg Josef Hasenfuß

Potempa, Rudolf, *Persönlichkeit und Religiosität.* Versuch einer psychologischen

Schau. Göttingen, Verlag für Psychologie Hogrefe, 1958. 8°, 116 S. – Kart. DM 14,80.
Es ist das Verdienst der Würzburger Vertreter der Religionswissenschaft innerhalb der Fundamentaltheologie, nach Schell insbesondere Wunderles, zugleich im Einklang mit der Würzburger Psychologen-Schule Külpes und der damit im Zusammenhang stehenden religionspsychologischen Forschungsweise K. Girgensohns und W. Gruehns, nachdrücklich auf den persönlichen Bezug des religiösen Erlebens hingewiesen zu haben gegenüber dem auch in der Religionspsychologie vorherrschenden naturalistischen Geist, der gleich der Elementenpsychologie im religiösen Erleben nur Teilinhalte sieht und das religiöse Geschehen nicht in das Gesamt der seelischen Struktur einordnet. Diese Würzburger Tradition religionspsychologischer Forschungsweise wird weitergeführt von der vorliegenden Arbeit Potempas, die als Inaugural-Dissertation von der theologischen Fakultät Würzburg angenommen wurde. (Referent Prof. D. Dr. J. Hasenfuß, der auch das Vorwort schrieb). Die Abhandlung verfolgt das wesentliche Anliegen, unter Berücksichtigung empirisch-religionspsychologischer Forschungsergebnisse die Persönlichkeit, das religiöse Erleben und ihre gegenseitige Zuordnung und Integration in ihren Grundlagen aufzuweisen. Es werden zunächst die Begriffe Individuum, Person, Persönlichkeit geklärt, um das religiöse Erleben in die Gesamtstruktur des allgemeinen seelischen Erlebens und der Persönlichkeit einzuordnen. Es werden die Fragen beantwortet, wie die Begegnung mit Gott geschieht, welche seelischen Kräfte und Funktionen dabei eine Rolle spielen, ob dabei ein eigenes religiöses Organ und eine besondere Funktion in Frage kommt und ob letztere an eine einzeln bestimmte seelische Kraft gebunden ist. In gründlicher Untersuchung wird dargetan, daß die großen Funktionskreise des religiösen Erlebnisses: das unruhvolle Suchen nach Gott, das Bemerken und Erfassen Gottes, das Angemutetwerden durch das Göttliche, das wirkende Verhalten zu Gott in Hingabe und Liebe den gesamten Schichtenbau menschlichen Seins erfaßt und durchdringt.
Nicht nur Fachpsychologen, sondern auch Erzieher, Religionspädagogen, Seelsorger und alle an den Grundfragen menschlicher Existenz interessierten Kreise werden diesem wertvollen Buch reiche Anregungen und Einsichten entnehmen können.

Würzburg Josef Hasenfuß

Delekat, Friedrich. *Über den Begriff der Säkularisation.* Heidelberg, Quelle und Meyer, 1958. Kl.-8°, 73 S. – Brosch. DM 4,80.

Die erweiterte Mainzer Rektoratsrede versteht unter Säkularisation weder ein bestimmtes Ereignis des vorigen Jahrhunderts noch den Austritt aus einem klösterlichen Verband, sondern den Zustand unserer heutigen Kultur. Bedeutete Säkularisation in der vor- oder außerchristlichen Welt deren Entdämonisierung, in der im Prozeß der Verchristlichung begriffenen Welt die Aufnahme weltlicher Elemente durch die christliche Kirche und den christlichen Glauben, so ist mit Säkularisation einer einmal christlich gewesenen, jetzt aber weitgehend achristlich bzw. antichristlich gewordenen Welt die Tatsache bezeichnet, daß die Weltlichkeit zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt ist. Eine verweltlichte Welt ist eine Welt, in der man es immer nur mit Menschen, nicht mit Gott zu tun hat; die Welt will „nur Welt" und „nichts-als-Welt" sein, das von der Theologie gesetzte Polaritätsverhältnis zwischen Gott und Welt aufheben. Säkularisation ist also ein theologischer Begriff. Seine Bedeutung im geistigen Leben, aber auch in der Praxis zeigt sich in den Bewegungen des Atheismus, des Antihumanismus und des Nihilismus. Sie weisen allesamt auf die christliche Tradition zurück, denn sie können ihren Charakter als säkularisierte und umgekehrte Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie nicht verbergen. Seine allgemeinen Ausführungen über die Säkularisation erhärtet der Verfasser an – zumal für eine akademische Zuhörerschaft aller Fakultäten – instruktiven Beispielen der Anwendung des Begriffes aus verschiedenen Lebensgebieten. In den praktischen Folgerungen einer im ganzen erschütternden Bilanz stellt er der Wissenschaft die Aufgabe, die Existenzprobleme der säkularisierten Welt von heute bis zu dem Punkte zu durchdenken, an dem die Glaubens- und Gewissensentscheidung sichtbar wird, um die es geht – eine außerordentlich zeitgemäße und methodisch saubere Forderung.
Die Rede stellt eine überlegene und eigenständige Deutung der Gegenwart aus theologischer Sicht dar, die eine akademische Zuhörerschaft mit sehr unterschiedlichen Überzeugungen aufzurütteln geeignet scheint; sie bleibt nicht bei den mutigen Erkenntnissen stehen und erschöpft sich nicht in kritischer Analyse, sondern verweist unaufdringlich und deshalb um so wirksamer auf die christliche Tradition als die einzig mögliche Ordnung in der Gegenwart.

Freising Georg May

Schamoni, Wilhelm, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung.* Paderborn, Schöningh, 1958. 8°, 135 S. – Kart. DM 6,80.
Daß der neuzeitliche Massenabfall von der Kirche mit falschen Akzentsetzungen in der

Glaubensverkündigung und so mit dem Zurücktreten wichtiger Glaubenswahrheiten im allgemeinen Bewußtsein zusammenhängt, ist eine heute oft zu hörende These. Schamoni greift sie in seinem neuen Werk auf und gibt ihr eine auf den ersten Blick überraschende inhaltliche Bestimmtheit: Er sieht die Hauptschäden der heutigen Verkündigung in dem oberflächlichen Heilsoptimismus und in der mangelnden Entfaltung der Lehre vom menschlichen Wissen der Seele Jesu. Dem Heilsoptimismus stellt er zunächst den düsteren Begriff von „Welt" entgegen, den man in der Schrift zweifellos antreffen kann, vor allem aber die überlieferte Lehre von der Zahl der Auserwählten, die in der Tat wenig optimistisch ist. Bis ins 18. Jahrhundert hinein sei es die einmütige Auffassung der Kirchenlehrer, Heiligen, Theologen, Prediger gewesen, „der größte Teil der Menschen, sogar der erwachsenen Katholiken, gehe verloren" (27); zumindest der Annahme, „daß der Verlorenen viele, viele, wenn nicht sehr viele sind", glaubt Schamoni nahezu das Gewicht einer dogmatischen Tradition zulegen zu müssen (31; 35). Den eingehenden dogmatischen und skripturären Begründungen dieser These, deren Gewicht unbestreitbar ist, werden im Anhang noch einige Privatoffenbarungen von unterschiedlichem Rang hinzugefügt (die Visionen von Josefa Menendez sind wohl einfach Ausdruck einer starken eidetischen Veranlagung, auch das Wunder des sel. Antonius Baldinucci führt – zumal angesichts der Schwankungen in der Überlieferung – nicht allzuweit; höher steht wohl schon die Vision der Fatimakinder und besonders die der heiligen Theresia). Aus all diesen Überlegungen zieht Schamoni die Folgerung: Unsere Verkündigung unterschlägt den wahren Ernst der Heilsgefährdung, wird dadurch selbst unernst und beraubt sich notwendig ihrer Wirkung.

Ist in diesem Gedankenkreis das Motiv der Furcht vorherrschend, so kreist der zweite um dasjenige der Liebe. Schamoni glaubt, daß der Mensch einen ganz anderen Zugang zur erlösenden Liebe des Herrn finden könnte, wenn er einen höheren Begriff vom menschlichen Wissen Jesu hätte, wenn er vor allen Dingen zu der Erkenntnis durchfände, daß der Mensch Jesus auch um ihn, d. h. um jeden einzelnen Menschen wußte, sich sorgte, ihn liebte. Der hohe Begriff vom menschlichen Erkennen Jesu kommt bei Schamoni nicht aus einer quasi-monophysitischen Vermengung des Göttlichen und Menschlichen im Herrn, sondern gerade aus dem Bestreben, das Menschentum Jesu in seiner Eigenbedeutung stark zu unterstreichen. Davon erhofft sich der Verfasser neue Antriebe zu einer kraftvollen, persönlichen Jesusfrömmigkeit, deren Zurücktreten gegenüber der objektiven Mysterienfrömmigkeit er als den zweiten großen Schaden im Glaubensleben der Gegenwart empfindet. Die christologischen Ausführungen werden im Anhang durch Texte anderer Theologen (bes. Billot, Tschipke, Rappenhörner) und eigene Erwägungen Schamonis untermauert.

Versucht man, zu einem Urteil über das Ganze zu kommen, so ist der erste Eindruck zweifellos der, daß die vorgetragenen Thesen erstaunlich „unmodern" erscheinen; „modern" ist heute vielmehr das Nein zum Heilspessimismus und auch eine gewisse Zurückdrängung der früheren Jesusfrömmigkeit. Aber das sollte nicht daran hindern, die von Schamoni aufgeworfenen Fragen sehr ernst zu nehmen, gerade auch als kritische Anfragen an die moderne Theologie, die so manche Einseitigkeit früherer Zeiten aufgedeckt hat, aber auch selber von der Gefahr der Einseitigkeit, der falschen Akzentsetzung wahrhaftig nicht ausgenommen ist. Freilich scheint mir Schamonis Heilspessimismus zu schroff und zu weitgehend, aber es ist wahr, daß die neuen, optimistischeren Positionen im allgemeinen wenig gründlich sind und daß eine eingehende, sachgemäße Diskussion, inwieweit hier die Theologie gegenüber jahrhundertealten Auffassungen zu einer Neuorientierung berechtigt ist, noch immer aussteht. Und ebenso ist wahr, daß eine Theologie und eine Verkündigung sich selbst preisgibt, die um den großen Ernst letzter Gefährdung des Menschen nicht mehr wissen will. Auch am zweiten Gedankenkreis wird man die Forderung einer starken Betonung der Eigenwertigkeit von Jesu Menschnatur bejahen, mit der die Forderung lebendiger Jesusfrömmigkeit mitgesetzt ist. Ob man einer Einzellehre wie der vom Wissen Jesu dabei unbedingt solches Gewicht beilegen muß wie Schamoni tut, ist wohl eine andere Frage. Auf jeden Fall handelt es sich um ein anregendes und nachdenklich stimmendes Buch, an dem Verkündigung und Theologie nicht achtlos werden vorbeigehen dürfen.

Freising Joseph Ratzinger

Montcheuil, Yves de, SJ, *Kirche und Wagnis des Glaubens*. Aus dem Französischen übersetzt von A. Künneke. Freiburg, Herder, 1957. 8°, IX und 202 S. – Ln. DM 10,80.

P. de Montcheuil, der im Jahre 1944 von der Gestapo ermordet worden ist, gehörte zweifellos zu jener Schar junger französischer Theologen, von denen sich die Arbeit an der geistigen Durchdringung des überkommenen Glaubensgutes neue fruchtbare Antriebe erhoffen durfte. Das beweisen gerade auch seine in den Jahren 1942/43 vor katholischen Studenten in Paris gehaltenen Vorträge über die Kirche, die der Herder-Verlag dankenswerter-

weise nun in deutscher Übersetzung vorlegt. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine systematische wissenschaftliche Ekklesiologie, dennoch steckt in dem Büchlein gerade auch für den wissenschaftlichen Theologen eine Fülle kostbarer Anregungen. In durchsichtiger Anordnung werden zunächst das Problem der Kirche überhaupt und der Kirchenbegriff (Reich Gottes – Neues Israel – Leib Christi) behandelt und anschließend die vier klassischen Eigenschaften der Kirche untersucht. Die Behandlung der Apostolizität der Kirche gibt Gelegenheit, nicht nur die Bedeutung der Hierarchie, sondern auch die Stellung des Laien in der Kirche aufzuhellen; die Frage nach der Kircheneinheit wird im Blick auf die gesamte Weite des ökumenischen Problems abgehandelt und durch ein sehr originelles Kapitel über das Heil der Nichtgläubigen ergänzt; mit dem Abschnitt über die Katholizität hängen eng die beiden Schlußkapitel über Kirche und weltliche Ordnung sowie über Kirche und Missionen zusammen. Neben den schon erwähnten Ausführungen über das Heil der Nichtgläubigen müssen gerade die beiden Kapitel über die Katholizität und über die Missionen als die anregendsten des ganzen Buches hervorgehoben werden. Katholizität ist nach Montcheuil primär nicht etwas äußerlich Feststellbares; sie besteht nicht einfach darin, daß die Kirche Anhänger auf dem ganzen Erdkreis hat, sie ist zuerst etwas Inneres, eine innere Wesenseigenschaft der Kirche (63 ff.), jene Fähigkeit, vermöge deren die Kirche sich alles Menschliche anverwandeln, ihm Heimstätte geben kann, zugleich jene innere Kraft der Mitteilung, die zum Wesen der Liebe gehört und die es der Kirche unmöglich macht, je mit dem Erreichten zufriedenzusein und dabei innezuhalten (65 ff. und 190). Von hierher ergibt sich eine neue, vertiefte Begründung der missionarischen Wirksamkeit. Montcheuil lehnt das übliche Verfahren ab, die Daseinsberechtigung der Missionen aus ihrer Bedeutung für das Seelenheil der Ungläubigen abzuleiten – das hieße nach ihm, „eine Frage, die ihrem Wesen nach die Kirche und nicht den einzelnen angeht, vom Standpunkt des Individuums her" zu beantworten (193). Die Notwendigkeit der Missionen muß vielmehr aus dem Wesen der Kirche und ihrer Aufgabe in der Menschheit begründet werden.

Abschließend kann gesagt werden, daß Montcheuils auf den ersten Blick so anspruchslos wirkendes Büchlein vermöge der Tiefe und des Reichtums seiner Gedanken einen nicht zu übergehenden Beitrag zu dem heute so vielbearbeiteten Gebiet der Ekklesiologie leistet.

Freising Joseph Ratzinger

Leist, Fritz, *Dämonen neben uns.* Stuttgart, Curt E. Schwab, 1958. 8°, 119 S. – Brosch. DM 4,80.

Der Buchtitel ist dem ersten Abschnitt dieses Werkes entnommen. Die weiteren drei Abschnitte tragen die Überschriften: Der Tod Gottes, das Sein und das Nichts, „Ich möchte ein Heiliger werden ohne Gott". Man sieht: es werden jene Probleme analysiert, welche seit dem Kriege alle wachen Menschen bedrängen und oft erörtert wurden. Leist fügt jedoch den alten Erkenntnissen neue Impulse hinzu. Als Heilmittel werden Tiefenpsychologie und Existenzphilosophie angeboten. Hier setzt die Skepsis des Lesers ein. Es ist mehr als zweifelhaft, ob die von Leist genannten Medikamente die schwere Krisis der Zeit zu überwinden vermögen. Sie können nur bis zu einer gewissen Stufe führen. Wenn derjenige, der sie gebraucht, nicht darüber hinausführt, leistet er mehr einen Beitrag für die Selbsttäuschung des kranken Patienten als für seine Heilung. Im einzelnen fällt auf, was der Verfasser über die Liquidationen in Rußland sagt. Auch sie werden tiefenpsychologisch zu verstehen versucht. Der Verfasser glaubt die Absicht zu erkennen, daß in den Hinrichtungen sakrale Opfer dargebracht werden, in denen die Betroffenen stellvertretend leiden. Man kann in einer solchen Deutung nur das freie Spiel dichterischer Phantasie sehen. Unbestimmt bleibt auch, was der Verfasser unter den Dämonen versteht: Jene Dämonen, von denen die Schrift Zeugnis ablegt, oder jene, an die auch Goethe zu glauben imstande war. Es ist zu erwarten, daß gerade dieses Schillernde dem Werke enthusiastische Leser verschaffen wird. Vom Standort einer nüchternen Kritik aus verdient das Buch in seinen entscheidenden Partien Reserve oder Ablehnung, ähnlich wie das von verhängnisvollen Irrtümern strotzende Werk des gleichen Verfassers über „Liebe und Geschlecht", welches im Namen des Katholizismus Thesen verkündigt, die völlig akatholisch, um nicht zu sagen antikatholisch sind, mögen sie auch manchen für die Substanz des Christentums unempfindlich gewordenen Katholiken willkommen erscheinen.

München Michael Schmaus

Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und römisch-katholischen Kirche. Hrsg. von H. Asmussen und W. Stählin. Stuttgart, Evang. Verlagshaus, 1957. 8°, 390 S. – Engl. brosch. DM 18,—; Ln. DM 19,80.

Es handelt sich in diesem Werk um 10 Beiträge von 8 evangelischen Theologen, die das Gespräch zwischen der evangelischen und katholischen Kirche betreffen. Die Aufsätze umfassen den Fragenkomplex, der sich um

Schrift und Tradition dreht (E. Kinder), über Wort und Sakrament (K. B. Ritter), die Lehre vom Kirchlichen Amt (H. Asmussen) bis Heiligenverehrung und Läuterungszustand im Jenseits (O. Planck). Im 10. Aufsatz richtet H. Asmussen „Fünf Fragen an die katholische Kirche".

Auf alle behandelten Themen einzugehen, würde ein Werk in mindestens dem Umfang des vorliegenden erfordern. Sicher ist, daß sämtliche Verfasser ein ernstes Mühen um die Wiedervereinigung offenbaren und begrüßenswerte Anregungen geben, Vorurteile, die auf evangelischer Seite bestehen, ehrlich wegzuräumen suchen und uns Katholiken oft in ernster und berechtigter, dabei vornehmer Weise mahnen, das Wesentliche, Göttliche und immer Gültige in der Kirche vom Zeitgeschichtlichen, Zeitbedingten, Menschlichen zu trennen und das Zentrale nicht zu Gunsten des Zweit-, Dritt- und Viertrangigen verkümmern zu lassen. Notwendig wäre es dabei, daß auch von nichtkatholischer Seite das bei uns menschlich Gewordene, Nachrangige, von der Kirche oft nur Tolerierte oder von hohen, vielleicht selbst höchsten kirchlichen Stellen Anerkannte von dem unterschieden würde, was offizielle Entscheidung des kirchlichen Lehramtes ist.

Im Letzteren liegt hier der Kern all der aufgeworfenen Fragen. Solange die irrige Idee nicht überwunden wird, daß „das kirchliche Lehramt ein Zauberstab ist, der das sich inhaltlich immer gleichbleibende Gewässer, das freilich zum großen Teil unterirdisch verläuft, nur, wo ein Widerstand dazu Anlaß gibt, an die Oberfläche treten und so je nach Bedarf hervorquellen läßt" (G. Krüger in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 5, 1250), d. h. solange der Begriff der Kirche als des fortlebenden Christus, der durch den Heiligen Geist in das letzte Verständnis der Gottesoffenbarung einführt, die mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossen ist (was besonders bei der Behandlung des Themas „Tradition" zu berücksichtigen ist), nicht erfaßt wird, werden die ökumenischen Gespräche zu keinem erfolgreichen Ende kommen, mögen sie auch das gegenseitige Sichverstehen noch so sehr fördern.

Deshalb ist von größter Wichtigkeit die Erkenntnis, daß die Wahrheit nur eine sein kann, daß Einheit und Katholizität der Kirche – eine Katholizität jenseits von katholischer Kirche und evangelischen Kirchen gibt es nicht; sie zu erstreben würde nur eine neue Konfession zu den vielen schon bestehenden hinzufügen – nur im Sinne der steten Einheitlichkeit zu fassen ist, letztlich aus ihrem Formalgrund, der Verbindung mit der cathedra Petri. Mögen die von dieser Einheit getrennten christlichen Brüder von dieser Erkenntnis auch noch weit entfernt sein, so ist es doch von ganzem Herzen zu begrüßen, daß sie sich so ernstlich und ehrlich, wie es in diesem Werk geschieht, bemühen, Mißverständnisse hinwegzuräumen und uns zu verstehen. Wenn wir dabei die an uns gerichteten, weithin berechtigten Mahnungen beherzigen, ist bestimmt ein bedeutender Schritt zur Einheit der Christenheit getan, deren Verwirklichung – das dürfen wir nie vergessen – letztlich Werk der Gnade Gottes ist; denn „nach der Wahrheit steilen Burgen mag ein andrer wohl die Pfade dir durch Dorn und Felsen zeigen: führen kann nur Gottes Gnade". Über allem Denken und Reden, allen Gesprächen und Diskussionen um diese Dinge steht deshalb das ernste Flehen zu Gott im Geiste des Hohenpriesterlichen Gebetes Christi.

Auf Asmussens fünf Fragen möchte ich am Schluß eine kurze Antwort geben:

1. Frage: „Was halten die Katholiken von der Evangelischen Taufe?" Antwort: „Nach Lehre der katholischen Kirche ist die von evangelischen Christen in der rechten Form gespendete Taufe gültig und darf nicht wiederholt werden" (Trident., s 7 c 4). Was Asmussen aus einer englischen Zeitschrift zitiert, ist irrig. Seine Forderung ist durchaus berechtigt, daß in gegebenen Fällen (bei Konversionen etc.) für den katholischen Geistlichen die Pflicht besteht, nach der gültigen Spendung zu forschen und nur in wirklichen Zweifelsfällen (nicht auf Grund einer allgemeinen Gewohnheit, die den liberalistischen Zeiten entstammt) sub condicione zu taufen. So geschieht es heute auch weithin auf Grund kirchlicher Anordnung, z. B. im ganzen Bereich der Hannoverschen Landeskirche schon seit 1951.

2. und 3. Frage: „Wie beurteilt die katholische Kirche den Christenstand der Evangelischen, und wie urteilt sie über Christlichkeit und Kirchlichkeit?" Die Antwort habe ich in zwei Artikeln der Zeitschrift „Theologie und Glaube" (1956, 260–275 und 1958, bes. S. 195) gegeben. Ich habe dort auch darauf hingewiesen, daß die Professoren des Mailänder Priesterseminars der von ihnen hergestellten Übersetzung meiner „Konfessionskunde" von sich aus den Titel „La Chiesa e le Chiese" gaben, also alle Christus bekennenden Gemeinschaften als „Kirchen" bezeichneten und somit weiter als die evangelischen Kirchen selber gingen, die vom Beginn ihrer Geschichte bis heute schwärmerischen Gruppen diese Bezeichnung verweigern. Auf die Frage Asmussens: „Kann sich das, daß Christus in Menschen lebt, nur in der römisch-katholischen Kirche ereignen?" ist mit einem klaren Nein zu antworten. Lebendiges Christsein und äußere Zugehörigkeit zur Kirche sind zu

unterscheiden. Der schwer sündhafte Katholik hat kein lebendiges Christsein; er ist, nach der Enzyklika „Corporis mystici", ein krankes Glied am Leibe Christi, während dieselbe Enzyklika sagt: „Wahre Liebe fordert, daß wir die Menschen, die noch nicht im Leibe der Kirche mit uns vereint sind, als Christi Brüder betrachten, die gleich uns zu demselben ewigen Heil berufen sind." Das gilt in erster Linie für alle Getauften, an Christus Glaubenden und aus seinem Geiste in der heiligmachenden Gnade Lebenden, auch wenn sie in manchem schuldloserweise irren.

Die 4. Frage betrifft das lutherische Abendmahl. Hier konfundiert Asmussen zwei Wahrheiten, wenn er sagt, daß in der katholischen Kirche das Amt seine Bedeutung nicht durch das Sakrament, sondern das Sakrament durch das Amt empfängt (S. 384). Das Priesteramt empfängt seine Bedeutung durch das vom Bischof gespendete Sakrament der Weihe, das Altarssakrament durch das Amt des Priestertums. Die Taufe wurde als das zum Heil notwendigste Sakrament schon im Apost. Zeitalter auch von Nichtpriestern gespendet (Apg 10,48 und 8,12; 1 Kor 1,14), die eucharistische Feier aber als „sacerdotale officium" (Tertull., De virg. vel., 9), gemäß Christi Worten (Lk 22,19), nur von ordinierten Priestern vollzogen (Justin., Apol. I, 65/7).

Die 5. Frage stößt zum Kernpunkt vor: das ist die Apostolische Sukzession. Daß es außerordentliche Verhältnisse und Dienste gibt (S. 388), in denen jeder persönlich vor Gott und seinem Gewissen steht, ist sicher; aber das Außerordentliche kann nicht Norm der ordentlichen Anordnungen sein. Asmussen unterscheidet nicht zwischen der Sukzession im Priesteramt und der im Hirten- und Lehramt. Sein Satz (390): „Wer nach dem römischen Meßformular eine Messe hält, teilt, wenn er nicht im organisatorischen Zusammenhang mit Rom steht, auch dann nicht Christi Leib und Blut aus, wenn er richtig geweiht ist", ist durchaus irrig. Das Wort des Thomas v. Aquin gilt auch heute: „Illi (sc. ordinati sacerdotes), qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim aut schisma vel excommunicationem, possunt consecrare Eucharistiam, quae ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet." Thomas fügt den Grund hinzu: „Sacerdos in consecratione sacramenti (sc. Eucharistiae) loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo: si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi" (S. Theol. III, qu 82, art. 7).

Hildesheim Konrad A l g e r m i s s e n

Bibelwissenschaft

Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Otto E i s s f e l d t zum 1. September 1957 dargebracht. Hrsg. von Johannes H e m p e l und Leonhard R o s t. (77. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.) Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1958. Gr.-8°, 303 S. – Brosch. DM 40,—.

Das hier zur Besprechung vorliegende Buch ist eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag eines Gelehrten, der sich durch seine Arbeiten und Forschungen die Achtung der wissenschaftlichen Welt erworben hat. Es legt Zeugnis ab von den weiten persönlichen Beziehungen, derer sich der Herr Jubilar erfreut, und ist zugleich Sinnbild des weiten Umfangs seines Arbeitsgebietes.

Die behandelten Themen sind sehr vielseitig. Die biblische Philologie ist vertreten durch Baumgartner W. (Beiträge zum hebräischen Lexikon, 25–31), Humbert P. (Emploi et portée bibliques du verbe yāṣar et de ses dérivés substantifs, 82–88), Vriezen Th. C. (Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes KI, 266–273), Ziegler J. (Zum Wortschatz des griechischen Sirach, 274–287). Meyer R. (Spuren eines westsemitischen Präsens-Futur in den Texten von Chirbet Qumran, 118–128) eröffnet interessante Einblicke in die Geschichte der hebräischen Sprache. Driver G.R. (Notes on Isaiah, 42–48) bespricht zahlreiche schwierige Stellen des Buches Isaias. Auf seinen Vorschlag zu 26,16 sei besonders hingewiesen. Literarkritische Fragen untersuchen Stoebe H. J. (David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids, 224–243 – In den Berichten über Davids Frau Mikal liegen nachträgliche Erweiterungen vor, für deren Ausgestaltung andere Erzählungen Züge hergeliehen haben) und Pákozdy L. M. (Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope Num 22–24; 161–176 – Der Endredaktor hätte ältere Sprüche so gestaltet, daß die Überlegenheit Jahwes über jede heidnische Mantik klar hervortritt). Mit dem atl Kult befassen sich zwei Aufsätze: Rost L. (Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, 176 bis 183) macht darauf aufmerksam, daß der Ritus des Brandopfers nur einer Gruppe von Semiten und den Griechen bekannt war. In Mesopotamien, Ägypten und Arabien wurden die Opfer nicht verbrannt. Daraus wird die Hypo-

these abgeleitet, daß der Verbrennungsritus bei der vorsemitischen Bevölkerung, die im Raum südlich des Taurus ansässig war, in Übung war und hier von anderen Völkern übernommen wurde. De Vaux R. (Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient, 250–265) trägt mit großer Sachkenntnis die Zeugnisse zusammen, die von der kultischen Verwendung des Schweines sprechen. Opfer von Schweinen waren selten und blieben bestimmten Kulten mit zumeist magischer Absicht vorbehalten. Ein Thema der Frühgeschichte Israels behandelt Mowinckel S. („Rahelstämme" und „Leastämme", 129 bis 150). Unter den Patriarchen seien nicht geschichtliche Persönlichkeiten zu verstehen, sondern die Verkörperungen von Stämmen und Volksgruppen, die sich zum Volk Israel zusammenschlossen und erst nachträglich ihre Zusammengehörigkeit auch genealogisch begründeten. Lea und Rahel seien ursprünglich Fruchtbarkeitsgöttinnen, die im Gebirge Ephraim verehrt und dann zu Stammüttern des Volkes gemacht wurden. Umgekehrt findet Maaß F. (Hazor und das Problem der Landnahme, 105–117) in den Ausgrabungsergebnissen der Stadt Hazor (südwestlich vom Hule-See) eine Bestätigung der biblischen Überlieferung, nach der die Landnahme nicht in friedlicher Weise, wie in der Gegenwart vielfach angenommen wird, sondern auf dem Wege kriegerischer Eroberungen erfolgte. Andere Abhandlungen bemühen sich um Einblicke in die geistigen und religiösen Strömungen der atl Zeit. Dies ist der Fall bei Bardtke H. (Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments, 9–24), Hempel Joh. (Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung, 63–81), North C. R. (The Essence of Idolatry, 151 bis 160). Nach Sekine M. (Schöpfung und Erlösung im Buche Hiob, 213–223) ist der zentrale Gedanke des Buches Job in der Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsgedanken zu sehen. Das Leid bedeute im letzten Grund einen Bruch der Schöpfung, der nach Erlösung schreit. Job gelinge es, im Leid den Glauben an den Schöpfer zu bewahren, indem er im Schöpfer den Erlöser findet. Linblom Joh. (Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus, 89–104) wendet sich gegen den Versuch, den altisraelitischen Prophetismus aus kanaanäischen Vorbildern abzuleiten. Das ekstatische Prophetentum ist, wie an zahlreichen Beispielen gezeigt wird, an keine bestimmte Rasse gebunden, sondern kann als allgemein verbreiteter Typus in der Welt der Religion bezeichnet werden. Daube D. (Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, 32–41) führt aus, daß in vielen Erzählungen bestimmte Rechtsgrundsätze beachtet sind, deren Kenntnis erst das rechte Verständnis des Vorgangs ermöglicht. Endlich sind noch fünf Beiträge zu nennen, deren Themen dem Gebiet der atl Umwelt entnommen sind. Albright W. F. bietet wertvolle Bemerkungen „zur Chronologie des vorislamischen Arabien" (1–8). Segert S. klassifiziert „die Schreibfehler in den ugaritischen literarischen Keilschrifttexten in Anschluß an das textkritische Hilfsbuch von Friedrich Delitzsch (193–212). Thomas D. W. (Again „The Prophet" in the Lachish Ostraca, 244–249) wiederholt gegenüber anderen Deutungsversuchen seine schon früher gemachte Behauptung, daß es sich bei dem in Ostr. 3 genannten Propheten um einen Unbekannten handle, der lediglich eine Nachricht zu überbringen hatte. Rowley H. H. (Qumran, the Essenes and the Zealots, 184–192) lehnt mit beachtlichen Gründen die Gleichsetzung der Qumranleute mit den aus Josephus bekannten Zeloten und des „Lehrers der Gerechtigkeit" mit deren Anführer Menahem ab. Galling K. (Die Terpole des Alexander Jannäus 49–62) leitet den Namen des in Flav. Josephus ant. 14,3,1 beschriebenen Geschenkes, das Aristobul dem Pompeius übereignete, ab von der Wortwurzel ṭrf (frische Pflanzung) und deutet es als Adonisgärtchen.

Eichstätt Martin R e h m

N ö t s c h e r, Friedrich, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran.* (Bonner Biblische Beiträge, Band 15.) Bonn, Hanstein, 1958. Gr.-8°, 133 S. – Brosch. DM 15,50. Das hier angezeigte Buch Nötschers ist nach den gleichen Grundsätzen gearbeitet wie sein früheres Werk *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (vgl. Jhrg. 1957, S. 65 dieser Zeitschrift), das unter den Abhandlungen über diese Literatur einen hervorragenden Platz einnimmt. Nötscher stellt zunächst die Termini zusammen, die das AT und NT sowie die Schriften von Qumran gebrauchen, um den Begriff „Weg" und die damit zusammenhängenden Tätigkeiten (gehen, führen u. a.) auszudrücken. Sein eigentliches Ziel ist es, die Gedanken und Vorstellungen aufzuzählen, zu deren Darlegung das Bild des Weges verwendet wird. Das AT kann zwar im wörtlichen Sinn von Wegen Gottes sprechen, wenn es zum Beispiel das feierliche Einherschreiten Gottes bei Theophanien beschreibt. Meist aber liegt ein übertragener Sinn vor. Die Wege Gottes sind das gesamte göttliche Handeln, das lohnend, strafend oder helfend die Menschen erfaßt, die gesamte göttliche Weltregierung, ferner der von Gott den Menschen vorgeschriebene Weg, die Gebote und Gesetze Gottes. Entsprechend wird mit der Aussage, daß Gott die Menschen „führt", im buchstäblichen Sinn die Herausführung des Volkes aus Ägypten oder die Heimholung aus Babel

bezeichnet. Öfters aber wird auch hier ausgesprochen, daß Gott alles, was in der Welt geschieht, lenkt und leitet. Das AT versteht unter der Führung Gottes die ganze göttliche Weltregierung, die Fürsorge für die Menschen, die ihnen gewährte Hilfe zu einem gesetzestreuen Leben. Mannigfach sind auch die Aussagen über die Wege der Menschen. Neben den Fällen, in denen eine räumliche Bewegung vorausgesetzt wird oder bloßer phraseologischer Wortgebrauch vorliegt, bezeichnet „Weg" die Unternehmungen und Handlungen eines Menschen, die Haltung, die er in seinem Tun und Lassen einnimmt, die Schicksale, unter denen sein Leben verläuft. Je nachdem diese Haltung mit dem durch die göttlichen Gebote vorgezeichneten Weg übereinstimmt oder ihm widerspricht, ist sie gut oder bös, zieht daher Lohn oder Strafe nach sich. So erscheinen Lebenshaltung und Lebensschicksal in einem engen inneren Zusammenhang. – Die Schriften von Qumran folgen im Wortgebrauch im wesentlichen dem des AT, wenn auch nicht alle Gesichtspunkte in gleicher Weise hervortreten. Auch die ntl Terminologie bewegt sich in den Bahnen des AT, empfängt aber neue Inhalte aus dem veränderten Standpunkt. Der von Gott vorgeschriebene und vom Menschen zu befolgende Weg ist nun die Lehre Christi. Sie ist der Weg der Gerechtigkeit, der Wahrheit, des Lebens, der Weg schlechthin.

Die ganze Untersuchung ist mit der Sachlichkeit und Gründlichkeit durchgeführt, die alle Arbeiten Nötschers auszeichnet. Ihre Ergebnisse beruhen auf einer soliden Exegese der einzelnen Stellen. Zugleich wird deutlich, wie die systematische Behandlung des Themas einzelne Aussagen erst in ihrem rechten Lichte erkennen läßt. Manche Redensart, deren ursprünglicher Sinn beim häufigen Gebrauch entstellt oder verschoben wurde, wird wieder in ihrer wahren Bedeutung erfaßt, die tiefer ist und mehr besagt als manche liebgewonnene Auslegung. Die Lektüre dieses Buches wird daher für jeden, auch den Nichtexegeten, von großem Nutzen sein.

Eichstätt Martin R e h m

B a l l a, Emil, *Die Botschaft der Propheten.* Hrsg. von Georg Fohrer. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1958. 8°, 484 S. – Ln. DM 19,80; brosch. DM 15,50.

Wie der Titel sagt, soll das Buch, das nach dem Vorwort (von Fohrer) „mit Fug und Recht als das eigentliche Lebenswerk seines Verfassers gelten kann", in erster Linie eine Wiedergabe der wichtigsten Prophetenworte bieten. Dies ist auch im großen Umfang geschehen: ganze Seiten bieten nur Übersetzung der prophetischen Botschaft. An der Spitze steht Moses, dem das erste Kapitel gewidmet ist. Dann folgen drei Kapitel: Die Anfänge des Prophetentums, Das altisraelitische Sehertum, Das altisraelitische Kultprophetentum. In einem weiteren Kapitel werden die „ältesten Einzelpropheten" (der Ausdruck „Einzelprophet" will mir nicht gefallen) behandelt: Saul, Nathan, Ahia aus Silo, Jehu ben Chanani, Micha ben Jimla, Jona ben Amittai. Den beiden Propheten Elia und Elisa ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Dann folgen die eigentlichen Propheten, die „Schriftpropheten", denen mit Fug und Recht der Hauptteil des Buches gehört.

Anordnung und Stoffverteilung sind nicht immer glücklich und gerecht vollzogen. In dem Kapitel „Die ältesten Einzelpropheten" wird S. 38 richtig gesagt, daß neben den genannten Einzelpropheten „noch eine ganze Reihe weiterer Männer ‚Propheten' genannt" werden, und zwar Abraham, Moses, Aaron und andere. Hier steht Moses an zweiter Stelle, obwohl ihm im vorliegenden Buch das erste Kapitel gewidmet ist (siehe oben). Es wäre gut gewesen, zu begründen, warum Moses überhaupt in diesem Buch auftritt, und auch, warum Abraham nur genannt, aber nicht näher besprochen wird. Von den großen Propheten sind Isaias, Jeremias, Ezechiel und Deuteroisaias ausführlich behandelt, Jeremias sogar in zwei Kapiteln (S. 169–195 und als „Fortsetzung" S. 200 bis 281), die durch den Abschnitt über Nahum (S. 196–199) getrennt sind. Diese Zerteilung ist weder schön noch sinnvoll. Manche von den „kleinen" Propheten werden noch „kleiner" gemacht und auf einer halben Seite behandelt, so Joel (S. 468), dessen Auftreten um 400 angesetzt wird, und Habakuk (S. 468 f.), dessen Schrift B. in die Zeit Alexanders d. Gr. datieren möchte. Abdias und Jonas sind, soviel ich sehe, überhaupt nicht genannt (leider fehlt ein Register). Gerade die „Botschaft" des Jonas hätte gebracht werden sollen, weil sie sehr bedeutungsvoll ist und gewöhnlich durch das „Zeichen" des Jonas ganz zu Unrecht völlig in den Hintergrund gedrängt wird.

Wie die eben genannten zeitlichen Angaben bei Joel und Habakuk zeigen, werden auch literarkritische Fragen kurz behandelt; oftmals fordern sie Widerspruch heraus. Dies wird namentlich beim Schlußteil (S. 469–477) sein müssen, wo unter den Worten „unbekannter Propheten, von denen einige jedoch Perlen prophetischer Dichtung sind" (S. 469), einige Stücke, die B. richtig als „messianische Verheißungen" kennzeichnet, stehen, so Is. 9,1–6; 11,1–9; Mich. 5,1–3 u. a., denen man nicht den letzten Platz eingeräumt sehen möchte.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Botschaft ist gewöhnlich gut

und treffend gezeichnet, mag auch der Historiker an manchen Stellen anderer Meinung sein.

Der verbindende Text soll nur dem Verständnis der übersetzten Stellen dienen. Unangenehm sind die vielen Wiederholungen, die manchmal ganz wörtlich sind und rasch aufeinander folgen, z. B. S. 285 = S. 240; S. 335 = 250 (in den Anmerkungen sind die Wiederholungen notiert!), Verschiedene Wendungen kehren öfter wieder, so S. 305 „die keinen Deut besser sind als ihre Väter" = S. 310. So hat man den Eindruck, daß etliche Teile des Buches auf Nachschriften von Vorlesungen oder Vorträgen zurückgehen.

Sehr zu begrüßen sind die neutestamentlichen Hinweise bei verschiedenen Stellen. Aber es ist nicht dienlich, einen Bibeltext zu zitieren (in Anführungszeichen) und in der Anmerkung (S. 432 Anm. 28) eine große Reihe neutestamentlicher Stellen zu nennen. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei die S. 431 f. zitierte Stelle ein „kombiniertes Zitat", das also B. selbst auf Grund der unten notierten ntl. Stellen zusammengestellt hat; das Zitat aber stammt aus Is. 53,4 f., das in dieser Form nicht im NT vorkommt.

Die Übersetzung der Prophetenworte, „die auf Grund jahrzehntelanger wissenschaftlicher Vorarbeiten ebenso sorgfältig und genau wie flüssig und jedem Leser verständlich ins Deutsche übertragen wurden" (Umschlagblatt), verdient nicht volles Lob, weil B. zu f r e i seiner Vorlage gegenübersteht. Oftmals ist es keine Übersetzung, sondern Erklärung. Gewiß kann man es billigen, daß man so übersetzt, daß es „jedem Leser verständlich" ist; aber deshalb ist es nicht notwendig, andere Wörter und Wendungen einzusetzen und umschreibende Sätze zu bilden. Aber dies scheint das Ideal des Verfassers zu sein; denn S. 429 sagt er ausdrücklich, daß sich die Übersetzung von Is. 52,13 bis 53,12 „auf eine wortwörtliche Wiedergabe des überlieferten hebräischen Textes" beschränkt, der nur an sechs Stellen verbessert sei. Die Übersetzung von Is. 52,13–53,12 mag als „wortwörtliche Wiedergabe" nicht „jedem Leser verständlich" sein; aber dies ist bei vielen Worten der Bibel der Fall, und deshalb ist eben die Exegese des übersetzten Textes notwendig. Es ist nicht angängig, für „Jerusalem" Is. 40,2 und auch sonst zuweilen „Tochter Zion" zu übersetzen (dies ist keine Übersetzung mehr!), „um die vorliegende Personifikation noch deutlicher zu machen" (Anm. 5 S. 397). Ebenso wenig darf Is. 41,20 (S. 405) „Israels Gott" für „der Heilige Israels" stehen, oder 44,28 (S. 411) „mein Völkerhirte" für „mein Hirte", oder 45,1 S. (412) „zu dem von ihm gesalbten König" für „zu seinem Gesalbten". Dies sind nur einige Beispiele aus den Worten des Deuteroisaias. Es sollen aus dem gleichen Buch noch zwei Stellen (40,1b–2 S. 396 f. und 40,27 S. 399) genommen werden, welche die zu freie Wiedergabe zeigen (die Übersetzung der „Echter-Bibel" ist zum Vergleich darunter gestellt).

Redet der Tochter Zion zu Herzen,
sagt ihr,
daß ihre Leidenszeit um ist,
daß sie genug gebüßt hat.
Denn viel zu schwer ist sie
von mir schon bestraft
für all ihre Sünden.
Der Herr ahnt ja gar nicht,
wie's mir geht!
Gott enthält mir vor,
worauf ich Anspruch habe!

Redet Jerusalem zu Herzen
und rufet ihm zu:
Vollendet ist sein Kriegsdienst,
beglichen seine Schuld.
Denn empfangen hat es
aus der Hand Jahwes
das Zwiefache für all seine Sünden.
Verborgen ist mein Weg
vor Jahwe,
Und meinem Gott
entgeht mein Recht!

Zur ersten Stelle hat B. in der Anm. 8 (S. 397) die wörtliche Übersetzung gegeben; sie gehört aber nicht unter den Strich, sondern in den Text. Man sieht sofort, wie kräftig, eindrucksvoll und auch verständlich die wörtliche Wiedergabe ist.

Würzburg Joseph Z i e g l e r

Moraltheologie — Kirchengeschichte

A u r e l i u s Augustinus, *Der Nutzen des Fastens.* Übertragen und erläutert von Rudolph Arbesmann OESA. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1958. XXXVII und 45 S. – Halbln. DM 7,20.

In der deutschen Gesamtausgabe der moraltheologischen Schriften (Augustinus, Der Seelsorger, hrsg. im Auftrag der Deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten v. P. Dr. A. Kunzelmann u. P. Dr. A. Zumkeller) legt der seit langem an der Fordham University New York tätige gelehrte Philologe P. Dr. R. Arbesmann das umstrittene Werk in einer glänzenden deutschen Übersetzung mit sehr

klaren – teilweise fast für die Predigt aufarbeitenden – Erläuterungen vor.

Wissenschaftlich besonders bedeutsam sind die XXXVII Seiten der Einführung. In der seit der ersten Drucklegung des Werkchens (1506 durch Johann Amerbach in Basel) geführten Debatte um die Echtheit der Schrift ergibt sich ein mittlerer Standpunkt als richtig, zwischen dem „Non videtur Augustini" der von Erasmus v. Rotterdam für J. Froben u. Söhne besorgten Ausgabe (Basel 1529) und der entgegenstehenden der Mauriner: Die Schrift ist „mit einer gewissen Geschicklichkeit" (S. XIII) aus Teilen verschiedener, ohne Zweifel echter Predigten zusammengefügt. Die Schrift bietet sich klar und eindeutig als Predigt dar.

Nur der 1. Teil (Kap. 1–6) behandelt Aufgabe und Sinn des christlichen Fastens, das in entschiedener Absetzung von manichäischer Irrlehre das positive Ziel der Freiheit für geistige Aufgaben und Freuden, das Hingabeopfer des geläuterten Leibes und die Liebe zum Bruder meint. Die Lehre hält sich frei von allem Rigorismus, kennt kirchliche Fastenordnung in gemäßigter Forderung, zu der der Bischof in beschwörenden Worten einlädt; strengere Enthaltsamkeitsübung als Werk der Übergebühr ist der Freiheit anheimgegeben und muß auf Gesundheit und Rücksicht gegen den Bruder achten. Immer ist das Fasten der Christen auch Protest gegen die ausgelassenen Lustbarkeiten der heidnischen Umwelt. Der 2. Teil (Kap. 7–13) betrachtet eine gleichsam „höhere" Art des Fastens, das „Fasten von Häresie" und Schisma. Diese Ausführungen stehen auf dem Hintergrund der Bemühung des Bischofs von Hippo um die Beseitigung der donatistischen Spaltung. Sie müssen wohl in die Zeit vor dem Religionsgespräch von 411, sicher nach 408 angesetzt werden, dem Jahr, in dem sich der gelehrte Bischof schweren Herzens entschloß, die Methode der bloßen Milde und brüderlichen Beschwörung zu verlassen und einen gewissen Druck auf die Irrlehrer mit den Möglichkeiten der Theodosianischen Kirchengesetze zuzulassen, ja zu verteidigen.

In der handlichen und übersichtlichen Ausgabe sind der Seelsorge von heute wichtige Gedanken eines großen Seelsorgers über die rechte Weise des Ankämpfens gegen süchtige Verfallenheit an den Leib und seine Bedürfnisse, über rechte und falsche Ansätze christlicher Askese, mystische Argumente der christlichen Buße, ernste Gedanken über die – vorsichtige – Nutzung staatlicher Hilfe zur Verkündigung und Ausbreitung des Reiches Gottes u. ä. aufgearbeitet und erschlossen. Möge sie so wichtige, ja entscheidende Hilfe nicht unbeachtet lassen.

Würzburg Heinz Fleckenstein

K r a u s, Franz Xaver, *Tagebücher*. Hrsg. von Hubert S c h i e l. Köln, Bachem, 1957. 8°, XX u. 820 S. – Ln. DM 42,—.

Das Kernstück des Nachlasses des einstigen Freiburger Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus, der gemäß seinem Testament erst 50 Jahre nach seinem Tode, am 30. Dezember 1951, in Trier veröffentlicht wurde, bilden die Tagebücher, die von 1856–1901 reichen und einen ausgesprochen intimen Charakter tragen. Mit der vorliegenden Veröffentlichung wird freilich die Frage, ob eine solche dem Willen von Kraus entspricht, nur praktisch entschieden. Die einzige positive Äußerung von Kraus in dieser Frage stammt aus dem Jahre 1874, wohl aus der Zeit, als der frische Kampfesmut des jungen Mannes durch die Schwierigkeiten in der Breslauer Besetzungsfrage schwer getroffen war. Ob er fast ein Menschenalter später noch an dieser Absicht festgehalten hat, mag füglich bezweifelt werden, da die geplanten „Lebenserinnerungen" doch wohl nur die Quintessenz der privaten Tagebücher enthalten und verarbeitet hätten. Man wird so Bedenken über die wörtliche und vollständige Veröffentlichung der Tagebücher, gerade angesichts der religiösen Äußerungen und der Gewissenserforschungen, die teilweise in fremder Sprache ihren Niederschlag gefunden haben, nicht ganz los. Auf der anderern Seite wird man es aufrichtig begrüßen, daß die Tagebücher nicht wie andere aus den gleichen Jahrzehnten irgendwie nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten purgiert wurden. Daß der Herausgeber sich nicht mit den Stellungnahmen des Tagebuches identifiziert, ist ja selbstverständlich.

Die Tagebücher sind das unbestreitbare Zeugnis eines großen Geistes. Fällt in der Jugend die Frühreife und die intelektuelle Selbstzucht auf, so besticht in den Mannesjahren die Weltweite des Blicks, die selbstverständliche Gewandtheit, mit der dieser Sohn eines ganz einfachen Trierer Hauses sich im Kreis der großen Politiker, der deutschen Höfe und der internationalen Gelehrtenwelt bewegt; dazu kommt die Selbständigkeit des Urteils, die geistige Beweglichkeit und der Bienenfleiß, der dem immer auf Reisen Befindlichen die Fertigstellung einer Reihe von bedeutenden wissenschaftlichen Werken ermöglicht. All das wie eingebettet in ein vom deutsch-slawischen Blutstamm seiner Vorfahren nicht unabhängiges, weiches, oft schwärmerisches, stets introvertiertes und hypochondrisch empfindsames Naturell, das mit dem Kreuz zahlloser körperlicher Schmerzen und Krankheiten beladen war. Die Empfindsamkeit der Zeit seiner Jugend bleibt ihm ein Leben lang zu eigen. Nichts rührt ihn mehr als die Zeichen der Freund-

schaft und durch einen nicht erfolgten Gegenbesuch ist er ernstlich gekränkt. Dies alles und dazu ein nicht geringes Selbstbewußtsein – als er 1881 den Canossa-Artikel für die „Allgemeine Zeitung" verfaßte, meinte er: „Lange Zeit hindurch dürfte kein publizistisches Elaborat solches Aufsehen in Deutschland, ja in Europa gemacht haben" (S. 434) – färbt wohl nachteilig auf den geschichtlichen Wert seiner Aufzeichnungen ab, kann aber ihr großes Gewicht in vielen Partien nicht entscheidend mindern. Der interessierte Leser wird eben zu unterscheiden wissen zwischen Anektoden, leerem Gerede und selbst bösem Klatsch, den Kraus ohne allzu viel Kritik in sein Tagebuch aufnimmt, und den Berichten über das, was er persönlich erlebte, wo er mitwirkte, Erfolg oder Mißerfolg hatte, und nicht zuletzt den Zeugnissen des eigenen heftigen inneren Kampfes. Die Darstellung der Jugendjahre mag vor allem psychologisch höchst interessant sein. Wie ist der Student noch von den Jesuiten begeistert, bei denen er mehrfach Exerzitien macht und eintreten möchte! Mit welchem Eifer nimmt er die Disziplin und das Skapulier, legt Gelübde ab und tritt frommen Vereinen bei, der Gleiche, der mit 20 Jahren Lacordaire übersetzt und mit 22 Jahren bereits eine Dissertation vorlegen kann! Während er noch 1860 vom „schlechten Cavour" spricht, wendet er sich bereits 1862 literarisch gegen die „neuscholastische, jesuitische Wissenschaft" (S. 162). Damit kommt er in Beziehung zu den Tübingern, namentlich zu Kuhn (über dessen bisher unbekannte Bischofskandidatur und Stellung zum württembergischen Konkordat s. S. 195). Lange Zeit ist er der jugendliche Wegbegleiter der Tübinger, mag es sich um die Katholische Gelehrtenversammlung, den Syllabus oder das Vatikanum handeln. Ihre Briefe an Kraus, mit Ausnahme jener von Himpel, wurden ja in der Theologischen Quartalschrift 1957 ediert und bilden eine wichtige Ergänzung zu den Tagebüchern.1870 sieht er zum ersten Mal Döllinger und Rom. Das Unfehlbarkeitsdogma bringt ihn in große Verwirrung (S. 288), die ihn im Grund genommen sein Leben lang nicht mehr losläßt. Er versucht, ihm einen Sinn zu geben, der sein Verbleiben in der Kirche im Gegensatz zu Döllinger und den anderen rechtfertigen kann. Einige Jahre später hat er seinen Standpunkt bezogen. Er ist überzeugt, „daß alles Heil vom Sieg des religiösen (ich sage so lieber als des liberalen) Katholizismus über den politischen zu erwarten ist" (S. 410). Künftig unterscheidet er die Menschen, die ihm begegnen, nach diesen Kategorien und wird einem Leo XIII. den Vorwurf machen, er habe den Katholizismus aus einer Religion zu einer Partei gemacht. Allem Radikalismus gegenüber bleibt aber sein Ideal „S. Francesco und nicht Lamenais" (S. 550). Dieser Sache des religiösen Katholizismus glaubt er aufrichtig nützen zu können und deshalb schon während des Kulturkampfes Bismarck das gewünschte Promemoria nicht verweigern zu dürfen (S. 341), ja selbst mit den Mitteln der Politik arbeiten zu müssen. Der Höhepunkt seiner Tätigkeit als Vertrauensmann der Regierung ist wohl der kaiserliche Auftrag von 1895, für den Fall des nahe geglaubten Konklaves in Rom anwesend zu sein. Diesem Aufenthalt ist ein eigenes „römisches Tagebuch" gewidmet. Eine zweite Mission verhinderte der vorzeitige Tod. In den Berichten und Andeutungen über diese römische Mission, in den Versuchen, zur Beendigung des Kulturkampfes beizutragen, in den Mitteilungen und eigenen Anregungen zur Römischen Frage, in der liebevollen Beschreibung der geistigen Welt Rosminis und seiner treuesten Schüler, auch in den Notizen über die Verbindung von „Amerikanismus und Germanismus" (S. 726) liegt der eigentliche Quellenwert der Tagebücher. Daneben läuft das Gelehrten- und Theologenschicksal von Kraus mit dem fast unübersehbar großen Freundes- und Bekanntenkreis, mit seinen archäologischen Studien, den verschiedenen Kanditaturen für Lehr- und Bischofsstühle und den Befürchtungen und Gefährdungen seiner „Kirchengeschichte". Die Freunde wissen manches Wertvolle zu erzählen, etwa über die Hohenzollernkandidatur in Spanien im Jahre 1870 (S. 688). Nicht zum Vorteil für das Bild von Kraus mag freilich die Geschichte der bekannten Spectatorbriefe dienen, zumal die finanziellen Motive offen als ziemlich ausschlaggebend dargestellt werden (S. 625). Auch die völlige Blindheit von Kraus für die Bedeutung der sozialen Frage fällt immer wieder auf. Man vergleiche seine Bemerkungen über Buß und Karl Marx und besonders über Leo XIII., dem er die Sorge um die Gesellschaft abspricht(!).

Freilich darf man sich von der lebhaften Art der Darstellung nicht täuschen lassen und auch in den erwähnten Hauptpunkten kein abgeschlossenes Bild erwarten. Die Tagebücher wurden oft recht unregelmäßig mit wochen- und monatelanger Unterbrechung geführt, die Ereignisse der Zwischenzeit aus der Erinnerung und damit bereits in einer subjektiven Auswahl gegeben. Nur so kann man es sich erklären, daß z. B. der Briefwechsel mit Pastor überhaupt nicht anklingt oder die mehrwöchige Zusammenarbeit mit Pastor 1881 in Colmar und Metz (vgl. L. F. v. Pastor, Tagebücher, S. 154) bei Kraus (S. 427) ganz unerwähnt bleibt. So findet man auch in den Tagebüchern kein Wort von den bei Schmidlin (Papstgeschichte der neuesten

Zeit II S. 454) erwähnten zwei Briefen an Rossi vom Jahre 1878. So vermißt man unter den Bekannten auch den Kraus gleichgesinnten Conte de Campello oder seinen Mainzer Kollegen, den nur wenige Jahre älteren Heinrich Brück. Erst die möglichst umfassende Veröffentlichung des gesamten Briefwechsels von Kraus wird das Bild seiner geistigen Welt und seiner Persönlichkeit vollends klären. Das scheinen die bereits erfolgten Teilveröffentlichungen zu versprechen.

Der Herausgeber hat eine Riesenarbeit auf sich genommen und sie mit großem Geschick gemeistert. Die umfassende Bibliographie der Schriften von und über Kraus (252 bzw. 206 Nummern) und das Personenverzeichnis (30 S.!) sichern ihm den uneingeschränkten Dank der Leser. Besondere Anerkennung verdient die mühevolle Arbeit der Identifizierung der Personen in den Anmerkungen, auch wenn dabei einmal aus einem Präfekten der Vaticana ein Protektor gemacht (S. 331 A. 25), Domenico mit Paolo Passionei (S. 664 A. 69) oder der nur literarisch existierende Abt Gersen von Vercelli mit dem Pariser Universitätskanzler Gerson (S. 425 A. 45) verwechstel wird. Im Text selbst muß es wohl S. 549 Exultetrolle und S. 660 Deus exercituum heißen.

München Hermann T ü c h l e

L a w s o n, R. P., *Origen, The Song of Songs.* Commentary and Homilies. Westminster (Maryland), London 1957. (No 26 Ancient Christian Writers.) 8°, VI und 385 S. – Preis in engl. Währung 21/-net.

Über die Väterausgabe der ACW ist in dieser Zeitschrift (3, 1952, 78–85) geschrieben worden. Die so vorzüglich von Quasten und Plumpe redigierte Sammlung hat es nun schon zu einer stattlichen Reihe von Bänden gebracht. Zwei Verlage, einer in USA und der andere in London, zeichnen als Unternehmer. Von der Beliebtheit der ACW vermag auch die Tatsache Zeugnis abzulegen, daß verschiedene frühere Bände nun in einer kleineren, aber ungekürzten Taschenausgabe erscheinen.

L a w s o n legt hier eine englische Übersetzung und Erklärung zum Hohelied-Kommentar und zwei dazugehörigen Homilien des Origenes vor, eine mutige Tat deswegen, weil es sich um das Hohelied und den allegorisierenden Origenes handelt, eine erstmalige Tat, weil dieses Werk des Origenes bisher, soweit bekannt, als Ganzes nicht in eine moderne Sprache übersetzt wurde. Daß ein Kommentar zum Hohenlied ein gewisses Wagnis bedeutet, dessen war sich Origenes selber bewußt, wenn er in seinem Prolog mit einer bestimmten Gefahr rechnet, mit der Gefahr, daß die Worte des Hohenliedes von Fleischlichgesinnten nicht geistig aufgefaßt würden. Origenes wollte nur für reife Menschen seinen Kommentar verfassen, er wollte unter den Metaphern der bräutlichen Liebe einen pneumatischen Sinn aufzeigen. Dazu gibt ihm seine allegorisch-mystische Schriftauslegung die Mittel an die Hand. Was auch immer vom Standpunkt einer wissenschaftlichen Exegese gegen diese Methode einzuwenden ist, soviel darf behauptet werden, daß hier Origenes nicht so phantastisch ist, wie es den Alexandrinern seit alten Zeiten vorgeworfen wird. In dem Maße, wie heute das Interesse für die Mystik eines Origenes größer geworden ist, wächst auch das Verständnis für seinen Hohelied-Kommentar. Daß Origenes delikate Themen des Hohenliedes so sauber und taktvoll erläutern konnte, das verdankt er eben seiner Methode der allegorischen Schriftauslegung. Man sollte m. E. nicht immer in den Alternativen: Hier alexandrinische, dort antiochenische Schriftauslegung denken. Denn es gibt wahrhaftig mehr zwischen Himmel und Erde als dieses Alternativschema der altchristlichen Schulmethoden. Der allegorische Erklärer nimmt in seiner erbaulichen Absicht den biblischen Text oft nur zum Ausgangspunkt für seine ihm eigenen, für seine neuen Gedanken. Wir werten sie daher am besten als neue selbständige Geistesschöpfungen, die wieder eine neue geistesgeschichtliche Entwicklung eingeleitet haben können.

Der Kommentar von L a w s o n zum Kommentar des Origenes hat den Umfang und die Form, wie sich das nun mit Erfolg bei den ACW eingebürgert hat, er ist kurz und auf das Wichtige und Wesentliche beschränkt, nicht selten sind es bloß biblische Belege. Terminologische Fragen und Fragen der Textgestalt (auch mit Bezugnahme auf die sog. Katene des Procopius von Gaza) sind sachkundig behandelt. Zu der Literatur wäre ein Artikel nachzutragen, den L a w s o n bei Abschluß seines Werkes nicht mehr benützen konnte, der Artikel von Josef S c h m i d über „Heilige Brautschaft" im Reallexikon für Antike und Christentum, 528–564.

Eine Anregung für die Verleger des ACW sei gestattet: Die Bandnummern auf dem Rücken der einzelnen Bücher mögen mit arabischen Ziffern aufgedruckt werden, denn die römischen werden bei höheren Zahlen (welche die ACW sicher bald erreichen werden) nicht mehr Platz haben und sind überhaupt nicht so praktisch wie die arabischen.

Die patristische Wissenschaft dankt dem Übersetzer und Kommentator für dieses treffliche Buch, auch der Praktiker wird ihm Dank wissen, weil ein Kommentar zu den Stellen

des Hohenliedes zugänglich gemacht ist, die in Brevier und Messe enthalten sind.

München Adolf Wilhelm Ziegler

Monachium. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anläßlich der 800-Jahrfeier der Stadt München 1958. Herausgegeben von Adolf W. Ziegler. München, Manz, 1958. Gr.-8°, 288 S. – Ln. DM 14,80.

Von einer Münchener Jubiläumsgabe, die aus Kreisen des Diözesangeschichtsvereins München-Freising angeregt, von Kardinal Wendel und dem erzbischöflichen Ordinariat weitgehend gefördert, von dem Kirchenhistoriker A. W. Ziegler herausgegeben wurde, erwartet man sich nichts anderes als eine Bereicherung unserer Kenntnisse der kirchlichen Vergangenheit der gefeierten Stadt. Ja man hat sich fast eine umfassende Kirchengeschichte Münchens erwartet. Zu einem solchen, das Feierjahr ganz einprägsam heraushebenden und weit überdauernden Werk hat wohl die Vorbereitungszeit und der verfügbare Stab von Mitarbeitern nicht hingereicht. So hat man sich, wie üblich, darauf beschränkt, Beiträge zu einer Münchener Kirchengeschichte vorzulegen. Auf einen einheitlichen Grundplan wurde verzichtet und den Mitarbeitern – hauptsächlich Söhnen und Bürgern der Stadt München – die Wahl des Themas freigestellt. Ja man hat die Themata nicht auf München eingeengt, sondern die Betrachtung auf ganz Südbayern ausgedehnt. Dem Ganzen war das sicher nicht zum Schaden. Auch der abwechslungsreiche Schauplatz der einzelnen Aufsätze hat zu einer Auflockerung beigetragen. Zeitlich spannt sich der Bogen von der christlichen Frühzeit Südbayerns bis zur Gegenwart.

Den Band eröffnet eine kritische Überschau über die archäologischen Zeugnisse christlichen Lebens in Südbayern von H. Müller-Karpe. Äußerst spärlich aus spätantiker Zeit mehren sich die Denkmäler (Kirchen, Kreuze, Schmuckstücke usw.) im 6./7. Jahrhundert. Wenn Müller-Karpes neue Deutung der räselhaften Bronzefibel mit Preßblechbelag von München-Giesing (Christus reicht zwei Heiligen den Kranz des Lebens) richtig ist, dann haben wir mit ihr die älteste Christusdarstellung Münchens. Gegen die These R. Eggers von der Tätigkeit des Bischofs Marcianus in Raetia II (S. 16) habe ich stärkere Bedenken als der Verfasser. Beachtlich ist Müller-Karpes Beobachtung (S. 15), daß in römischer Zeit von Augsburg bis München ein zusammenhängendes Siedlungsgebiet erkennbar ist; damit legt sich die Vermutung nahe, daß das Münchener Gebiet damals zum Bistum Augsburg gehörte. Beigabe einer Fundkarte hätte die Beschäftigung mit der sehr gehaltreichen Studie erleichtert. Im Gegensatz zu anderen, die für römische Herkunft eintreten, weist der Verfasser die im Raum der Raetia II gefundenen Eisenkreuze dem 7. Jahrhundert zu, wie ich glaube, mit Recht.

Für den gleichen Zeitansatz entscheidet sich der Herausgeber, der mit seinem weitausgreifenden Beitrag (Kreuzfunde aus Südbayern) die Eisenkreuze der Münchener Prähistorischen Staatssammlung in die allgemeine Entwicklung einreiht. Ziegler hält es nicht, für ausgeschlossen, daß die Kreuze der irisch-burgundischen Mission entstammen. Das Todesjahr des hl. Magnus ist mit 772 anzusetzen, nicht um 750 (S. 70).

Die trotz der Bodenfunde noch immer reichlich dunkle Geschichte Münchens vor 1158 sucht R. Bauerreiss mit Hilfe des Ortsnamens Munichen, dem er schon 1930 eine Untersuchung gewidmet hat, aufzuhellen. Er zeigt, daß München als Ortsname nur im bajuwarischen Siedlungsgebiet und hier vorwiegend in Oberbayern heimisch ist. Von den zehn alten, echten Münchenorten hatten drei wahrscheinlich eine (vielleicht spätrömische) Mönchsniederlassung. Diese Tatsache begründet nach Bauerreiss die Vermutung, daß in der späteren Hauptstadt München ebenfalls ein frühbayerisches, wohl benediktinisches Kloster mit St. Peter im Mittelpunkt bestand, das sich gegenüber dem seit Mitte des 8. Jahrhunderts mächtig aufstrebenden Schäftlarn nicht zu halten vermochte und im Laufe des 8. Jahrhunderts einging. Ganz in der Nähe dieser vom Volke so benannten Munichen-Siedlung – südlich der heutigen Neuhauser-, nordwestlich der Sendlingerstraße – lag gleichfalls eine selbständige, nach Bauerreiss wahrscheinlich vorbajuwarische Siedlung Altheim, an die heute nur noch das Altheimereck erinnert. Den Altheimorten des bayerischen Schwaben (S. 110) ist beizufügen Mindelaltheim LK Günzburg (Althain 14. Jahrhundert), in der Nähe einer römischen Straße und zweier ingen-Orte (Offingen, Gundremmingen), mit Mauritiuspatronat.

Eine lebendige Vorstellung von der Wallfahrtsfreudigkeit, die das München der nachtridentinischen Zeit in allen seinen Schichten durchströmte, vermittelt A. Bauers Beitrag „Das alte München und die Wallfahrt Tuntenhausen". Bauer schöpft in der Hauptsache aus ungedruckten Quellen, bietet daher sehr viel Neues und bereichert die Gesamtgeschichte des barocken Wallfahrtswesens nach vielen Richtungen. Zu Kap. 2 wäre Beigabe einer Wegkarte München-Tuntenhausen erwünscht gewesen. Den S. 35 erwähnten Fall einer Auslosung der Wallfahrtsstätte wird man besser Losorakel als Gottesurteil nennen.

Über die Beziehungen Wolfgang Seidels OSB zu Tuntenhausen (S. 138) handelt auch W. Pöhlein, Wolfgang Seidel, München 1951, 143 f. Der S. 144 erwähnte Graf Wolf v. Oetting ist Wolfgang Graf v. Oettingen (1511–1573), Sohn des Grafen Ludwig XV. von Oettingen.

Eine Jubiläumsausgabe nicht nur für München, sondern auch für Bartholomäus Holzhauser, der 1658 starb, ist der gedrängte Überblick über die Geschichte des 1734 eröffneten Priesterhauses St. Johannes Nepomuk in München, den S. Irschl, der gegenwärtige Direktor dieser Stiftung, beisteuert. Ganz im Geiste Holzhausers sollten in diesem Haus junge Weltpriester in gemeinschaftlichem Leben, Lernen, Arbeiten in die Aufgaben des Priestertums hineinwachsen. Mit Petrinern (S. 162) bezeichnete man nicht so sehr die Alumnen der Priesterhäuser als die Weltgeistlichen überhaupt (vgl. meinen Aufsatz in: Theologie und Seelsorge 1944, 192–198). München hatte auch in Sailers Leben eine Bedeutung. Besuchte er doch 1762–1770 das Münchener Jesuitengymnasium und faßte hier den Entschluß, selbst der Gesellschaft Jesu beizutreten. J. Schöttl (Johann Michael Sailer am Jesuitengymnasium in München) hat in liebevoller Kleinarbeit den Stätten und Persönlichkeiten nachgeforscht, mit denen Sailer damals in Berührung kam, und vervollständigt damit das Bild von Sailers Gymnasialzeit, das wir in großen Zügen schon von ihm selbst kennen. Der Aufsatz bildet darüber hinaus eine sehr erfreuliche Bereicherung der Münchener Schulgeschichte des 18. Jahrhunderts.

H. Ralls auch für die Geschichte der Seelsorge und der Erziehung sehr beachtenswerter Beitrag (Menschliche Selbstprüfung eines Königs) schlägt ein ganz neues Blatt im Leben des bayerischen Königs Max II. auf. Gleich seinem Vater Ludwig I. gewöhnte sich Max II. früh daran, sich täglich genaue (schriftliche) Rechenschaft über seine Fehler, Schwächen, Versäumnisse, Vorsätze und Fortschritte, auch über seine religiösen Erlebnisse zu geben. Max setzte diese systematische Selbstprüfung auch als regierender Monarch fort und dehnte sie auf seine Herrscherpflichten aus. Daß er an dieser Selbstprüfung und Selbstläuterung seine Gattin teilnehmen ließ, ist ein einzigartiger Zug ehelicher Seelengemeinschaft.

Mit einem Problem, das für München um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufbrach, von Jahrfünft zu Jahrfünft beängstigender wurde, nicht gemeistert werden konnte und im 20. Jahrhundert geradezu unlösbar zu werden droht, mit dem Problem der Massenseelsorge und Menschenführung in der Großstadt München beschäftigt sich aus unmittelbarer Kenntnis der Verhältnisse Dompfarrer K. Abenthum (Zur Seelsorgslage Münchens im 19. Jahrhundert). Die Tatsachen und Zahlen, die er vorlegt, lassen allein schon die ganze Schwere des Problems erleben.

Der Publizist, Diplomat, Dichter, Denker Fjodor Tjutschev (1803–1873), mit dem uns W. Lettenbauer bekannt macht, verbrachte 20 Jahre in München, knüpfte Beziehungen zu bekannten Münchener Persönlichkeiten wie Riehl, Fallmerayer an, gewann ein freundliches Verhältnis zur deutschen Kultur, blieb aber im übrigen ein scharfer Kritiker westlicher Geisteshaltung und sah in Rußland die Macht der Zukunft, auch der religiösen; denn Rußland habe das Christentum in seinem ursprünglichen Sinn weit besser verstanden und bewahrt als der Westen.

Mit Martin Deutinger, dem Philosophen, Prediger, Kunstfreund rückt J. Fellerer einen der „Größten der an großen Männern reichen Münchener Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts" (S. 253) in das Blickfeld der Jubiläumsgeneration. Fellerer befaßt sich in seiner Studie zwar nur mit der Kunstphilosophie Deutingers. Aber da diese ein Widerschein seines gesamten Lebens und Denkens ist, ersteht der ganze Deutinger mit all seinen Vorzügen und Schwächen vor uns.

Wie der erste so geleitet uns der letzte Beitrag zu den Stätten der Toten. M. J. Hufnagel bietet uns eine ausgewählte Liste bekannter Persönlichkeiten des geistigen Lebens, die auf dem 1943 geschlossenen „Südlichen Friedhof" an der Thalkirchner Straße ihre letzte Ruhe gefunden haben – Döllinger, Görres, Möhler, Deutinger liegen dort. Nicht würdiger hätte der Jubiläumsband Monachium geschlossen werden können als mit dem Anruf der großen Toten, die Münchens Leben, Größe und Ruhm im 19. Jahrhundert waren.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß der Verlag Manz dem Werk eine Ausstattung gegeben hat, die ihm einen ehrenvollen Platz unter den Münchener Jubiläumsschriften 1958 sichert.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Aristoteles, *Die Verfassung der Athener.* Paderborn, Schöningh, 1958. Kl.-8°, 109 S. – Brosch. DM 5,—.

Auer, Albert und Thum, Beda, *Weltbild und Metaphysik.* München-Salzburg-Köln, Pustet, 1958. Kl.-8°, 143 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von Henri Marrou. Hamburg, Rowohlt, 1958. Kl.-8°, 175 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Baumann, Richard, *Prozeß um den Papst.* Tübingen, Katzmann, 1958. Kl.-8°, 122 S. – Engl. brosch. DM 7,80.

Georges Bernanos in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von Albert Béguin. Hamburg, Rowohlt, 1958. Kl.-8°, 170 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Biss, Peter, *Selig bist Du.* Marienpredigten aus Bibel und Liturgie. Mainz, Grünewald, 1958. Kl.-8°, 87 S. – Kart. DM 4,40.

Bochenski, J. M. und Niemeyer, G. (Herausgeber), *Handbuch des Weltkommunismus.* Freiburg/München, Alber, 1958. Gr.-8°, XVI und 762 S. – Ln. DM 24,80.

Bonnet, Georges, *Das Brot Gottes.* Mainz, Grünewald, 1958. Kl.-8°, 112 S. – Ln. DM 6,80.

Bopp, Hartwig, OFM, *Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus.* (Kirche und Volk, Bd. VII) Köln, Amerikanisch-Ungarischer Verlag, 1958. 8°, 113 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* 3. durchgesehene Auflage mit Ergänzungsheft. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, 408 S. – Brosch. DM 19,—; Ln. DM 22,—.

Cascante, Juan M., *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo.* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, vol. 5.) Barcelona, Editorial Casulleras, 1958. 8°, 355 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Coreth, Emerich, SJ (Herausgeber), *Aufgaben der Philosophie.* (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2.) Innsbruck, Rauch, 1958. 8°, 210 S. – Kart. DM 12,70.

Courtois, Gaston, *Vor dem Angesicht des Herrn.* Priesterliche Besinnung. Tl. V. Aus dem Französischen übertragen von K. Rudolf. Wien, Herder, 1958. Kl.-8°, 209 S. – Kart. DM 7,20.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, SJ. Continuée ... sous la direction de Charles Baumgartner, SJ. (Fascicules XXV. Direction spirituelle. – Dorothé de Montau.) Paris, Beauchesne, 1958. In-4, Spalte 1-384. – Preis nicht mitgeteilt.

Dordett, Alexander, *Die Ordnung zwischen Kirche und Staat.* Ein historisch-systematischer Grundriß. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. 8°, 207 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Doskocil, Walter, *Der Bann in der Urkirche.* (Münchener Theologische Studien. Kanonistische Abteilung, 11. Bd.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XV und 220 S. – Brosch. DM 18,—.

Durrwell, F. X., *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium.* Eine biblisch-theologische Untersuchung. Salzburg, Müller, o. J. 8°, 440 S. – Ln. DM 19,50.

Ebel, Wilhelm, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts.* Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1958. 8°, 221 S. – Ln. DM 22,50.

Filthaut, Theodor und Jungmann, Josef Andreas (Herausgeber), *Verkündigung und Glaube.* Festgabe für Franz X. Arnold. Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, 359 S. – Ln. DM 24,50.

Fries, Heinrich, *Kirche als Ereignis.* Düsseldorf, Patmos, 1958. 8°, 119 S. – Ln. DM 7,80.

Funk, Josef, SVD, *Einführung in das Missionsrecht.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 3) Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1958. Gr.-8°, 156 S. – Brosch. DM 9,80.

Gaechter, Paul, SJ, *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1958. 8°, 458 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Gallati, Fidelis M., OP, *Der Mensch als Erlöser und Erlöster.* Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. Wien, Herder, 1958. Gr.-8°, XVI und 229 S. – Kart. DM 24,—.

Handbuch zum Katholischen Katechismus. Bd. III: Vom Leben nach den Geboten Gottes. Von den letzten Dingen. Erster Halbband: Lehrstücke 91 bis 113. Hrsg. von Franz Schreibmayr und Klemens Tilmann unter Mitwirkung von Hubert Fischer und Jan Wiggers mit Beiträgen von Albert Burkart zu den Bildern. Freiburg, Herder, 1958. 8°, 308 S. – Hln. DM 12,50; Vorzugspreis für Mitglieder des Katechetenvereins DM 10,80.

Hauser, Richard und Scholz, Franz (Herausgeber), *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung.* Festgabe für Theodor Müncker. Düsseldorf, Patmos, 1958. Gr.-8°, 270 S. – Ln. DM 18,—.

Heimerl, Hans, *Laien im Dienst der Verkündigung.* Laienmitwirkung an der Lehraufgabe der Kirche. Wien, Herder, 1958. 8°, 163 S. – Kart. DM 7,50.

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Sein und Ursprünglichkeit.* Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L.-B. Geiger, OP. München-Salzburg-Köln, Pustet, 1958. Kl.-8°, 168 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Henrici, Peter, *Hegel und Blondel.* (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. III.) Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1958. Gr.-8°, XIX und 208 S. – Kart. DM 16,40.

Hommes, Jakob, *Krise der Freiheit.* Hegel-Marx-Heidegger. Regensburg, Pustet, 1958. 8°, 331 S. – Kart. DM 15,50; Ln. DM 18,—.

Kierkegaard, Sören, *Stadien auf des Lebens Weg.* Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1958. 8°, XV und 570 S. – Ln. DM 26,50.

Klapper, Joseph, *Die Kirche zum Heiligen Brunnen (Ecclesia Sacri Fontis) in Erfurt.* (Erfurter Theologische Schriften, 2.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957. 8°, 134 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Köhler, Hans, *Das Menschenbild des Dialektischen Materialismus.* (Forum politischer Bildung, Nr. 2.) München-Salzburg-Köln, Pustet, o. J. 8°, 31 S. – Kart. DM 2,20.

Köster, Hermann, *Symbolik des chinesischen Universismus.* (Symbolik der Religionen, Heft 1. Herausgeber Ferdinand Herrmann.) Stuttgart, Hiersemann, 1958. 8°, 104 S. – Brosch. DM 15,—.

Lefebvre, Dom Gaspar, OSB, *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958. Kl.-8°, 125 S. – frs. 350,—.

Lotz, Johannes, B., *Mensch, Wirtschaft, Sonntagsfeier.* I. Der Mensch und die Wirtschaft. II. Der Mensch und die gleitende Arbeitswoche. (Forum politischer Bildung, Nr. 4.) München-Salzburg-Köln, Pustet, o. J. 8°, 32 S. – Kart. DM 2,20.

Lotz, Johannes, B., *Metaphysica Operationis Humanae.* Methodo trascendentali explicata. (Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita. Vol. XCIV. Series Facultatis Philosophicae.) Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958. 8°, XXIV und 228 S. – $ 3,50.

de Lubac, Henri, *Über die Wege Gottes.* Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 352 S. – Ln. DM 15,80.

Maas, Johannes, *Wer bin Ich?* Trier, Zimmer, o. J. (Kreuzring-Bücherei, 17.) Kl.-8°, 126 S. – Kart. DM 1,90.

Maranatha. Adventsgebete aus Ravenna. Übertragen und eingeleitet von Wilhelm Schmidt. Wien, Herder, 1958. Kl.-8°, 89 S. – Pappband DM 5,80.

Marc, Paul, *Ist Gott mit mir zufrieden?* Eine Selbstprüfung. (Kreuzring-Bücherei, 12.) Trier, Zimmer, o. J. Kl.-8°, 175 S. – Kart. DM 1,90.

Mariani, Bonaventura, OFM, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti.* Roma, Herder, 1958. Gr.-8°, XIV und 646 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Marianum. Roma, Jg. 20, 1958, H. 1. Gr.-8°, 128 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Meinertz, Josef, *Philosophie, Tiefenpsychologie, Existenz.* Tiefenpsychologische Keime und Probleme in der Philosophie des Idealismus und in der Existenzphilosophie. München/Basel, Reinhardt, 1958. 8°, 131 S. – Ln. DM 8,50; Kart. DM 6,50.

Metzger, Bruce M., *An Introduction to the Apocrypha.* New York, Oxford University Press, 1957. 8°, IX und 274 S. – $ 4,—.

Meurers, Joseph, *Die geistige Einwirkung des Materialismus auf die Wissenschaft des Ostens.* (Forum politischer Bildung, Nr. 1.) München-Salzburg-Köln, Pustet, o. J. 8°, 46 S. – Kart. DM 2,20.

Mohr, Gerd Heinz, *Unitas Christiana.* Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues. Hrsg. von Joseph Lenz. Trier, Paulinus-Verlag, 1958. 8°, XV und 423 S. – Kart. DM 19,80.

Müller, Max, *Existenz-Philosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* 2. erweiterte Auflage. Heidelberg, Kerle, 1958. Kl.-8°, 159 S. – Ln. DM 8,80.

Newman, John Henry, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen.* Ausgewählte Texte. Herausgegeben und eingeleitet von Johannes Artz. Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 100 S. – Engl. brosch. DM 4,80.

Niewalda, Paul, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium?* Eine exegetisch-historische Studie. Limburg, Lahn-Verlag, 1958. 8°, XXVI und 172 S. – Kart. DM 12,—.

Nötscher, Friedrich, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran.* (Bonner Biblische Beiträge, 15.) Bonn, Hanstein, 1958. Gr.-8°, 133 S. – Brosch. DM 15,50.

Nordhues, Paul, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung.* (Erfurter Theologische Studien, 4.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1958. Gr.-8°, XVIII und 250 S. – Brosch. DM 19,—.

Ohly, Friedrich, *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft Frankfurt/Main, Geisteswissenschaftliche Reihe, Nr. 1.) Wiesbaden, Steiner, 1958. Gr.-8°, 328 S. – Brosch. DM 28,—.

Oster, Heinrich, *Daß sie in Deinem Lob verharren.* Mainz, Grünewald, 1958. Kl.-8°, 115 S. – Ln. DM 6,50.

v. Petersdorff, Egon, *Daemonologie.* II. Band: Daemonen am Werk. München, Verlag für Kultur und Geschichte, 1957. Gr.-8°, XI und 508 S. – Ln. DM 32,50.

Pieper, J. und Raskop, H., *Christenfibel.* Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 148 S. – Brosch. DM 1,90.

Rahner, Karl, *Über die Schriftinspiration.* (Quaestiones disputatae, 1. Herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, 88 S. – Brosch. DM 5,20.

Rahner, Karl, *Zur Theologie des Todes.* (Quaestiones disputatae, 2. Herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, 106 S. – Brosch. DM 5,80.

Rauscher, Anton, *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno"* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 6). Münster, Aschendorff, 1958. Gr.-8°, 156 S. – Kart. DM 9,80; Geb. DM 11,80.

Reding, Marcel, *Der Sinn des Marxschen Atheismus.* (Forum politischer Bildung, Nr. 3.) München-Salzburg-Köln, o. J. 8°, 30 S. – Kart. DM 2,20.

Remplein, Heinz, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter.* 7. völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. München/Basel, Reinhardt, 1958. Gr.-8°, 693 S. – Ln. DM 22,—.

Renz, Wolfgang, OSB, *Newmans Idee einer Universität.* Probleme höherer Bildung. (Studia Friburgensia, Neue Folge, 19.) Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1958. Gr.-8°, XXII und 338 S. – Brosch. DM 18,—; Fr. 18,65.

Ribaillier, Jean, *Richard de Saint-Victor de Trinitate.* (Textes Philosophiques Du Moyen Age.) Paris, Vrin, 1958. Gr.-8°, 301 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Robert, A. †, und Feuillet, A. (Herausgeber), *Introduction à la Bible.* Tome I: Introduction générale Ancien Testament. Tournai, Desclée, 1957. 8°, XXVIII und 880 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Rudolf, Karl (Herausgeber), *Masse und öffentliche Meinungsbildung.* Nach den Richtlinien der Enzyklika „Miranda Prorsus" vom 8. Sept. 1957. Wiener Seelsorgertagung vom 7.–10. Jan. 1958. Wien, Herder, 1958. Gr.-8°, 248 S. – Kart. DM 8,80.

Samuel, Otto, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe.* (Theologische Forschung, 16.) Hamburg-Bergstedt, Reich, 1958. Gr.-8°, 361 S. – Brosch. DM 18,—.

Sausgruber, Kurt, *Atom und Seele.* Ein Beitrag zur Erörterung des Leib-Seele-Problems. Freiburg, Herder, 1958. 8°, 228 S. – Ln. DM 13,50.

Scharbert, J., *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt.* Bd. I: Väterfluch und Vätersegen. (Bonner Biblische Beiträge, 14. Herausgegeben von F. Nötscher und K. Th. Schäfer.) Bonn, Hanstein, 1958. Gr.-8°, XIII und 293 S. – Kart. DM 32,—.

Schelkle, Karl, Hermann, *Paulus Lehrer der Väter.* Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf, Patmos, 1956. 8°, 458 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Schlier, Heinrich, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament.* (Quaestiones disputatae, 3. Herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier.) Freiburg, Herder, 1958. 8°, 64 S. – Brosch. DM 4,80.

Schürmann, Heinz, *Aus der Verkündigung Jesu.* Freiburg, Herder, 1958. Kl.-8°, 143 S. – Ln. DM 6,80.

Schultze, Bernhard, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij.* Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland. München-Salzburg-Köln, Pustet, 1958. 8°, 219 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Semmelroth, Otto, SJ, *Das Geistliche Amt.* Frankfurt, Knecht, 1958. 8°, 336 S. – Ln. DM 12,80.

Sommer, Karl, *Das göttliche Herz.* Gemeinschafts-Andachten im Festkreis der Kirche. Einsiedeln-Köln, Benziger, o. J. Kl.-8°, 160 S. – Kart. DM 2,—.

Varga von Kibéd, Alexander, *Wesen und Schicksalsfragen des Emigrantentums.* (Magyar Szakemberek Irásai: 46. Uj reneszánsz – 1958.) Köln, Amerikai Magyar Kiadó, o. J. 8°, 16 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Vögtle, Anton, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung.* (Freiburger Universitätsreden. Neue Folge, Heft 27.) Freiburg, Schulz, 1958. 8°, 20 S. – Geh. DM 1,80.

de Vries, Josef, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus.* München-Salzburg-Köln, 1958. 8°, 188 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Welte, Bernhard, *Nietzsches Atheismus und das Christentum.* Darmstadt, Gentner, 1958. Kl.-8°, 65 S. – Engl. brosch. DM 5,80.

Wenzel, Norbert, *Die Feier der heiligen Messe mit Kindern.* Freiburg, Seelsorge-Verlag, 1958. Kl.-8°, 152 S. – Ln. DM 5,40.

Wetter, Gustav A., *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens.* Zur Theorie von A. I. Oparin. (Forum politischer Bildung, Nr. 5/6.) München-Salzburg-Köln, Pustet, o. J. 8°, 71 S. – Kart. DM 2,20.

Wetter, Gustav A., *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion.* Hamburg, Rowohlt, 1958. Kl.-8°, 195 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Wolff, Konrad, *Psychologie und Sittlichkeit.* Mit einem Beitrag von Walter Furrer. Stuttgart, Klett, 1958. Kl.-8°, 274 S. – Ln. DM 15,50.

Theologische Neuerscheinungen aus letzter Zeit

Alberti Magni Opera Omnia

Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside

Tomus XXVI (Huius editionis numerus currens 4)
DE SACRAMENTIS. Primum edidit Albertus Ohlmeyer O.S.B. collaboranti bus Friderico Anders et Friderico Heyer.
DE INCARNATIONE. Primum edidit Ignatius Backes.
DE RESURRECTIONE. Primum edidit Wilhelmus Kübel.

Quartformat. XXXIII und 422 Seiten. Einzelpreis: brosch. DM 85,50, Halbleder DM 98,–, Halbpergament DM 100,–. Subskriptionspreis: brosch. DM 72,–, Halbleder DM 85,50, Halbpergament DM 87,50.

Von dem etwa 40 Bände umfassenden Gesamtwerk liegen außerdem bereits vor: **Tomus XII:** Liber de natura et origine animae. Liber de principiis motos processivi. Quaestiones super de animalibus. **Tomus XIX:** Postilla super Isaiam. Postillae super Ieremiam et postillae super Ezechielem. **Tomus XXVIII:** De bono.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Heilsgegenwart

Das Heilswerk Christi und die Virtus Divina in den Sakramenten, unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. Von Polykarpus Wegenaer (Heft 33.) XVI und 128 Seiten, kart. DM 9,80.

Le Mystère liturgique

d'après saint Lêon le Grand. Par Marie Bernard de Soos. (Heft 34.) VIII und 152 Seiten, kart. DM 12,50.

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Soziologie der Pfarrgruppen

Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. Von Joseph H. Fichter SJ. (Band 5.) 178 Seiten, kart. DM 9,80, Ganzleinen DM 11,80.

Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno"

Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses. Von Anton Rauscher. (Band 6.) 156 Seiten, kart. DM 9,80, Ganzleinen DM 11,80.

Prospekte auf Wunsch – Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTF.